



LA

SAINTE EUCHARISTIE

SOMME
DE THÉOLOGIE ET DE PRÉDICATION
EUCHARISTIQUES

PAR

L'ABBÉ Z.-C. JOURDAIN

DU DIOCÈSE D'AMIENS

CHANOINE HONORAIRE

AUTEUR DE LA *SOMME DES GRANDEURS DE MARIE*

TOME QUATRIÈME

SECONDE PARTIE

CULTE ET DÉVOTION

II.

DÉVOTION ENVERS LA SAINTE EUCHARISTIE — OBJET ET PRATIQUE



PARIS

HIPPOLYTE WALZER, LIBRAIRE-ÉDITEUR

7, RUE DE MÉZIÈRES, 7

1901

BESANÇON. — IMPRIMERIE ET STÉRÉOTYPIE PAUL JACQUIN

LA

SAINTE EUCHARISTIE

SECONDE PARTIE

CULTE ET DÉVOTION

LIVRE SECOND

DÉVOTION ENVERS LA SAINTE EUCHARISTIE — OBJET ET PRATIQUE

CHAPITRE PREMIER

›E L'ESSENCE OU DE LA NATURE DIVINE DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, OBJET DE NOTRE DÉVOTION DANS LA TRÈS SAINTE EUCHARISTIE

. En quoi consistent la dévotion en général et la dévotion au Saint-Sacrement en particulier. — II. Ce qu'il faut entendre par la nature ou l'essence divine du Dieu que nous adorons sous les espèces eucharistiques. — III. La nature divine ou l'être divin de Notre-Seigneur Jésus-Christ est esprit et vie. — IV. Vérité et bonté de l'Être divin, ou de Notre-Seigneur Jésus-Christ considéré comme Dieu dans l'Eucharistie. — V. Simplicité absolue, réelle, métaphysique et logique de la nature divine de Notre-Seigneur présent dans l'Eucharistie.

I.

EN QUOI CONSISTENT LA DÉVOTION EN GÉNÉRAL ET LA DÉVOTION AU SAINT-SACREMENT EN PARTICULIER

Le culte liturgique rendu par la sainte Église à Notre-Seigneur ésus-Christ, présent sous les espèces du pain et du vin, est la ıise en pratique de la vertu de religion envers l'auguste mys-re de nos autels. Il faut en dire autant de la dévotion, fleur et

parfum de ce culte qui, sans elle, ne ressemblerait que trop à un corps privé de vie.

Le mot *dévotion*, si l'on considère son origine étymologique, procède du mot latin *vovere*, *devovere*, qui signifie se dévouer entièrement, se consacrer par vœu à l'accomplissement d'un acte quelconque. « Chez les gentils, dit S. Thomas, on donnait le nom « de *devoti* à ceux qui se dévouaient à la mort, en l'honneur des « idoles, pour le salut de leur armée, comme Tite-Live le rap- « porte des deux Decius [1]. »

Le mot *dévotion* a donc primitivement la même signification que *dévouement*, et le vrai dévot sera l'homme toujours prêt à servir Notre-Seigneur et à faire sa sainte volonté.

Une tendresse de cœur qui se manifeste dans la prière, non plus que le goût et les consolations sensibles que donnent les choses spirituelles, ne sont, à proprement parler, la dévotion véritable. Il n'est pas rare que des personnes très imparfaites, ou même coupables de fautes graves, éprouvent cette tendresse et ces consolations, dit Louis de Grenade [2], tandis que des saints ne ressentiront rien de pareil. Or on ne peut pas dire que la dévotion véritable fasse défaut à ceux-ci, ni qu'elle se trouve dans ceux-là. S. Augustin goûtait ces consolations sensibles dans les premiers temps de sa conversion, beaucoup plus vivement que lorsqu'il eut atteint plus tard toute la perfection d'une admirable sainteté [3]. La vraie dévotion, comme l'entendent les Pères et comme S. Thomas la définit, est « un acte spécial de la volonté qui se porte avec « promptitude à l'acccomplissement des choses relatives au ser- « vice de Dieu [4]. » Les Hébreux, après la sortie d'Égypte, faisaient acte de dévotion, lorsqu'ils offraient à Moïse ce qu'ils avaient de plus précieux, pour la construction et l'ornementation du tabernacle et de l'arche d'alliance, selon ce qu'on lit dans l'Exode :

1. Devoti apud gentiles olim dicebantur qui se idolis devovebant in mortem pro sui exercitus salute, ut de duobus Deciis Titus Livius narrat. (S. Thom., II, II, q. lxxxii, art. 1.)

2. Ludov. Granat., *De orat. et consider.*, II p., cap. i.

3. Quantum flevi in hymnis et canticis tuis suave sonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter! Voces illæ influebant auribus meis et eliquebatur veritas in cor meum; et exæstuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrymæ, et bene mihi erat cum eis. (S. August., *Confess.*, lib. IX, cap. vi.)

4. Unde devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum. (S. Thom., II, II, q. lxxxii, art. i, in corp. art.)

« Ils offrirent, d'un cœur très empressé et dévoué, les prémices « au Seigneur, pour faire l'ouvrage du tabernacle de témoignage, « et tout ce qui était nécessaire au culte et aux vêtements saints. « Les hommes avec les femmes donnèrent des bracelets, des pen- « dants d'oreilles, des anneaux et des ornements de la main droite. « Tout vase d'or fut mis à part comme offrande au Seigneur [1]. » S. Ambroise trouve un admirable exemple de dévotion dans l'empressement avec lequel Abraham se leva, pour accomplir l'ordre que lui donnait le Seigneur, d'aller immoler son fils Isaac. Et cette dévotion fut persévérante. Pendant trois jours entiers, le saint patriarche imposa silence à toutes les révoltes de la nature, pour accomplir jusqu'au bout et dans sa plénitude le sacrifice que Dieu lui demandait [2]. Zachée montra de même un empressement très louable, pour voir d'abord Notre-Seigneur, ensuite pour le recevoir dans sa maison et lui être agréable, en donnant aux pauvres la moitié de ses biens. C'était, de la part de ce publicain, un acte de dévotion qui méritait une haute récompense; aussi Jésus se hâta-t-il de l'en gratifier [3].

S. Bernard, dans le dixième sermon sur le Cantique des cantiques, compare la dévotion au parfum que Marie-Madeleine répandit sur la tête du Seigneur, puis il dit : « Mais voyez quels « sont ceux qui peuvent, avec raison, se vanter de posséder en « abondance un parfum si précieux. Les apôtres sortaient avec « joie de la présence des juges, parce qu'ils avaient été trouvés

1. Obtulerunt mente promptissima atque devota, etc. *Exod.*, XXXV, 21 et seq.

2. Prima voti gratia est celeritas solutionis. Denique Abraham filium suum ad holocaustum jussus offerre, non post dies, ut Cain obtulit : sed *exurgens mane stravit asinam suam et adhibuit secum duos pueros, et Isaac filium suum; et concidens ligna ad holocaustum, surgens abiit, et venit ad locum quem dixerat ei Deus, die tertia.* Primo adverte immolaturi studium maturum atque festinum; ut mora expectationis non esset, nisi donec audiretur oraculum : deinde ut sterneret asinam suam, obsequium omne ipse susciperet, et sacrificio necessaria præpararet, duabus quoque fide et spe virtutibus comitantibus, hostiam suam duceret, de potestate Dei certus, et de bonitate securus. Quod autem ait, *die tertia*, vel quod continua esse debet et perpetua devotio. (S. AMBROS., *De Cain et Abel*, lib. I, cap. VIII, n. 29.)

3. Habes in Evangelio dicentem Dominum Jesum : *Zachæe, festinans descende.* Et ille quia impetraverat quod volebat, ut Christum videret; et amplius impetraverat, ut videretur et vocaretur a Christo, festinans descendit, et excepit illum gaudens : et ideo probavit Dominus ejus affectum, et eum celeri remuneratione donavit dicens : *Quia hodie salus domui huic facta est.* Quod utique prævenientis fuit, non promittentis. Justus igitur votum suum celeritate commendat. *Id.*, ibid.

« dignes de souffrir des affronts pour le nom de Jésus. Certes, ces « hommes, dont la douceur était à l'épreuve non seulement des « paroles mais des coups de fouet, étaient bien remplis de cette « onction de l'Esprit. C'est qu'ils étaient riches en charité, vertu « qui ne s'épuise jamais, quelque dépense qu'on en fasse ; elle « leur fournissait abondamment de quoi offrir au Seigneur des « victimes de choix. Leurs cœurs répandaient partout la sainte li- « queur dont ils étaient plus que remplis, lorsqu'ils publiaient les « grandeurs de Dieu en diverses langues, selon que le Saint-Esprit « les inspirait [1]. »

Il faut donc se garder de confondre les consolations sensibles avec la dévotion, qu'on pourrait définir aussi « un zèle ardent « pour accomplir avec perfection tout ce qu'on sait être agréable « à Dieu ; » mais il est bon néanmoins de remarquer que les consolations sensibles sont souvent une récompense de la dévotion et un encouragement, en même temps qu'un secours accordé aux âmes faibles qui, sans elles, n'avanceraient pas et tomberaient dans la tiédeur. « Il y a, dit Louis de Grenade [2], entre la dévotion « et les consolations intérieures, réciprocité de services, comme « entre une mère et une fille affectueuse ; ce qui d'ailleurs est « assez fréquent dans la vie surnaturelle. De semblables rapports « unissent, par exemple, la foi et la charité. La foi est la racine, le « principe de la charité ; la charité, à son tour, est la forme ou, si « l'on aime mieux, l'âme de la foi. Le Psalmiste disait : Seigneur, « j'ai couru dans la voie de vos commandements lorsque vous « avez dilaté mon cœur : *Viam mandatorum tuorum cucurri « cum dilatasti cor meum* [3]. Or cette dilatation provenait de la « joie spirituelle, car il appartient à la joie de dilater le cœur, « comme à la tristesse de le resserrer. Cette joie du prophète était « si vive qu'elle le poussait à courir dans le chemin de la loi di-

1. Sed videte quinam de ejus copia (unguenti devotionis) non immerito glorientur : *Ibant gaudentes* Apostoli *a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati* (*Act.*, v, 41). Multum sibi profecto instillaverant de pinguedine spiritus, quorum lenitas non dico verbis, sed nec verberibus cessit. Erant enim divites in charitate, quæ nullis exhauritur expensis, et de ipsa facile holocausta medullata offerre sufficiebant. Fundebant passim sudantia pectora liquorem sanctum, quo imbuta plenius erant, quando loquebantur variis linguis magnalia Dei, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis. (S. BERNARD., Serm. X *in Cant.*, n. 10.)

2. *De oratione et consolatione*, II p., cap. I, n. 1.

3. *Ps.* CXVIII, 32.

« vine, et c'est en quoi consiste principalement la dévotion. Les ser-
« viteurs de Dieu peuvent donc légitimement désirer les consola-
« tions spirituelles, bien qu'elles ne soient pas la véritable dévo-
« tion ; ils le peuvent, non pas à cause de la satisfaction qu'elles
« procurent, car l'amour-propre se substituerait alors à l'amour
« de Dieu, mais à cause de l'élan qu'elle leur inspire vers le
« bien. »

La dévotion anime toutes les autres vertus et dispose l'homme à toutes sortes de biens. Elle est, avec le culte liturgique, la mise en pratique de la vertu de religion ; elle en est l'expression la plus pure et la plus parfaite. Or la vertu de religion est la reine des vertus morales, parce qu'elle a pour objet direct et immédiat l'honneur que Dieu réclame de ses créatures. L'honneur de Dieu est la fin plus ou moins éloignée de toutes les vertus morales, mais il est la fin immédiate et directe de la vertu de religion, et par conséquent de la dévotion [1].

On peut dire qu'il n'y a rien ici-bas d'aussi précieux pour nous que la dévotion véritable. Elle établit entre l'homme et Dieu une merveilleuse intimité, une union toute céleste, fondée, non sur des motifs naturels, mais sur les perfections et les vertus surnaturelles de l'âme ; c'est par la dévotion que l'âme s'immole elle-même à Dieu, comme une victime pure et immaculée [2].

La dévotion qui nous attache à Dieu nous enseigne à mépriser les choses de la terre pour n'aimer et ne désirer que les biens du ciel ; elle nous procure la sécurité au milieu des dangers de toutes sortes, en nous assurant la protection efficace de Dieu ; elle nous donne droit enfin à ce centuple que Notre-Seigneur Jésus-Christ promet à ceux qui ont tout quitté pour le suivre. « Ce centuple est l'adoption des enfants de Dieu, dit l'abbé Geoffroy, un des disciples de S. Bernard ; c'est la liberté de l'esprit, les délices de la charité, la gloire de la conscience, *le règne de Dieu qui est en nous*,

1. Virtutes morales sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quam aliæ virtutes morales, in quantum operatur ea quæ directe et immediate ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio præeminet inter alias virtutes morales. (S. Thom., II, II, q. LXXXI, art. 6.)

2 Summum hominis bonum in sola religione est. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus ; unde ipsa religio nomen accepit. Hæc est religio cœlestis, non quæ constat ex rebus corruptis, sed quæ virtutibus animi. Qui oritur e cœlo, hic verus est cultus, in quo mens colentis seipsam Deo immaculatam victimam sistit. (Lactant., *De divin. Inst.*, lib. III, cap. x.)

non comme nourriture et boisson, mais comme justice, paix et joie dans le Saint-Esprit. Et cette joie doit se manifester, non seulement dans l'espoir de la gloire future, mais aussi dans les tribulations de la vie présente. C'est le feu sacré que le Christ voulut si ardent ; la vertu qui fit désirer à André le supplice de la croix, qui porta Laurent à se rire des bourreaux, et Étienne à prier pour ceux qui le lapidaient. C'est la paix que le Sauveur laisse à ses disciples. C'est le gage de paix réservé aux élus du Seigneur pour le présent et pour l'avenir. Cette paix surpasse tout sentiment, et rien de ce qui charme sous le soleil, qui se fait désirer sur la terre, ne peut lui être comparé. C'est la grâce de la dévotion connue de celui qui l'éprouve, ignorée de celui qui ne la goûta jamais, car ceux qui la reçoivent sont les seuls qui la comprennent [1]. »

S. Augustin nous enseigne que la considération des bienfaits de Dieu et celle de nos propres défauts sont le moyen d'acquérir la véritable dévotion : « La méditation, dit-il, produit la science ; de « la science naît la componction, et de la componction, la dévotion « qui rend l'oraison parfaite. La componction est la peine inté« rieure dont le cœur est saisi par la considération du mal qui « est en lui. La dévotion est un sentiment de piété et d'humilité « en présence de Dieu ; d'humilité par la conscience que l'on a de « sa propre misère ; de piété par la considération de la divine « clémence [2]. »

Mais c'est à S. Thomas qu'il faut demander quelle est précisé-

1. Hoc ergo centuplum adoptio filiorum est libertas, et primitiæ spiritus deliciæ charitatis, gloria conscientiæ, regnum Dei, quod intra nos est ; non utique esca vel potus, sed justitia et pax, et gaudium in Spiritu sancto (*Rom.*, XIV, 17). Gaudium sane non modo in spe gloriæ, sed etiam in tribulationibus. Hic est ignis quem voluit Christus vehementer accendi. Hæc virtus ex alto, quæ Andream fecit amplecti crucem, Laurentium ridere carnificem ; Stephanum in morte pro lapidantibus flectere genua ad orationem. Hæc illa pax, quam suis reliquit Christus, quando dedit et suam. Siquidem donum et pax electis Dei, pax utique præsens et donum futuræ. Illa superat omnem sensum, sed et hinc quidquid in mundo concupiscitur, non poterit comparari. Hæc gratia devotionis, et unctio docens de omnibus, quam expertus novit, inexpertus ignorat, quoniam nemo scit nisi qui accipit. (GEOFF. Abb. apud *Opera* S. BERNARDI, *Declam.* LXVIII.)

2. Meditatio parit scientiam, scientia compunctionem, compunctio devotionem, devotio perficit orationem.... Compunctio est quando ex consideratione malorum suorum cor interno dolore tangitur. Devotio est pius et humilis affectus in Deum ; humilis ex conscientia infirmitatis propriæ, pius ex consideratione divinæ clementiæ. (S. AUGUST., *De Spirit. et Anim.*, cap. L.)

ment la source où doit puiser quiconque désire sincèrement obtenir de Dieu le don précieux de la dévotion. Son enseignement, du reste, n'est pas autre, au fond, que celui de S. Augustin. « La « dévotion, dit-il, est un effet nécessaire de la méditation, car c'est « par la méditation que l'homme conçoit la volonté de se livrer au « service de Dieu. Deux considérations l'y décident : la première « est celle de la bonté divine et des bienfaits qui en découlent, « selon ce texte de l'Écriture : *Il m'est bon de me tenir attaché à « Dieu, et de mettre dans le Seigneur Dieu toute mon espé- « rance;* et cette considération fait naître l'amour qui est la « cause prochaine de la dévotion. La seconde considération est « celle que fait l'homme de ses propres défauts, qui le mettent « dans la nécessité de chercher un appui en Dieu, selon cet autre « texte : *J'ai levé mes yeux vers les montagnes, d'où me vien- « dra le secours. Mon secours vient du Seigneur qui a fait le « ciel et la terre.* Et cette considération met à l'abri de la pré- « somption, qui a pour résultat d'empêcher l'homme de se sou- « mettre à Dieu, parce qu'il place sa confiance dans ses propres « forces [1]. »

La bonté de Dieu en lui-même et envers les hommes, où peut-on la considérer avec plus de fruit qu'en présence de l'adorable Eucharistie, mystère des mystères, et résumé de toutes les merveilles divines? Là, nous trouvons Jésus-Christ réellement présent, non pas seulement comme il le fut autrefois dans la Judée, mais tel qu'il est aujourd'hui dans la gloire du ciel. Là, nous adorons ce divin corps qu'il a pris pour nous, qui a tant travaillé et tant souffert pour nous. Là, se renouvelle pour nous très véritablement, quoique d'une manière mystique, le sacrifice de la croix, et les mérites de l'immolation sanglante du Calvaire nous y sont appliqués. Là, notre Dieu lui-même se fait notre nourriture.

1. Necesse est quod meditatio sit devotionis causa, in quantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio : una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius, secundum illud : *Mihi adhærere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam* (*Psal.* XLIX, 23); et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud : *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi : auxilium meum a Domino qui fecit cœlum et terram* (*Psal.* CXX, 1); et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dum suæ virtuti innititur. (S. THOM., II, II, q. LXXII, art. 3.)

Parce qu'il est la vie, il se donne à nous pour que la vie demeure en nous. Là, nous le trouvons encore vivant au milieu de nous, comme un ami au milieu de ceux qu'il aime, toujours prêt à nous écouter, toujours prêt à nous venir en aide, toujours prêt à nous pardonner si nous avons eu le malheur de l'offenser en quelque chose.

Pourrait-on méditer sur tant de bienfaits sans être embrasé du désir d'aimer un Dieu qui aime tant?

Mais le désir d'aimer notre divin Jésus dans l'Eucharistie sera d'autant plus ardent, la volonté de lui être fidèle en tout et toujours, d'autant plus ferme et plus inébranlable, que nous connaîtrons mieux ce Dieu fait homme, présent pour nous dans le sacrement de son amour. Pour comprendre et accepter le devoir qui nous est imposé de lui rendre un culte liturgique, il nous a suffi de savoir que, présent dans l'Eucharistie, il est Dieu, qu'il est notre Rédempteur, notre Sauveur, notre Pasteur et notre guide suprême : pour exciter en nos cœurs une sincère et profonde dévotion envers ce même Dieu, notre Sauveur, dans l'Eucharistie, nous irons plus loin. Nous chercherons à mieux connaître ce qu'il est comme Dieu et comme homme. Nous considérerons les grandeurs et les amabilités infinies de celui qui s'annihile en quelque manière, sous les espèces eucharistiques, pour mieux se rapprocher de nous. Et parce que, selon S. Thomas, la véritable dévotion ne va pas sans un retour sur nos propres infirmités, nous considérerons les vertus dont notre adorable Jésus, dans l'Eucharistie, est pour nous le modèle; la comparaison de ce que nous sommes avec ce que nous devrions être pour lui ressembler davantage, nous tiendra dans cette humilité qui exclut toute présomption et qui rend aisé de rechercher en tout, avec empressement, l'accomplissement fidèle de la volonté et des moindres désirs de Dieu.

Nous nous efforcerons d'imiter ces vertus, dont il nous a donné l'exemple pendant sa vie mortelle, et qu'il offre encore à notre admiration dans le très saint et très adorable sacrement de l'Eucharistie, et ce sera l'acte de dévotion le plus agréable à son cœur.

Enfin il est des actes extérieurs de culte envers la Sainte Eucharistie que tout chrétien est obligé de remplir; il en est aussi qui n'obligent pas de la même manière, mais auxquels un

cœur qui aime Dieu est nécessairement porté. Ces divers actes, il ne suffit pas de les accomplir : il faut le faire avec une véritable dévotion. Il faut, lorsqu'on est prêtre, saintement célébrer la messe; simple fidèle, on doit y assister de même; il faut s'acquitter avec piété de tout ce qui regarde la sainte communion, préparation éloignée et prochaine, réception du sacrement et action de grâces; il faut visiter d'une manière utile Jésus dans son saint tabernacle; il faut enfin prendre part, autant qu'on le peut, aux manifestations publiques de la dévotion envers la Sainte Eucharistie.

Rien de facile, de doux et de fortifiant, pour un chrétien qui comprend ce que Jésus-Christ est pour lui dans le sacrement de l'autel, comme l'accomplissement de ces devoirs. Mais pour le comprendre, pour connaître Jésus-Christ en lui-même et savoir ce qu'il est pour nous, pour admirer et imiter les vertus dont il est le modèle, pour apprendre à vivre dans l'intimité, toujours respectueuse mais accompagnée du plus ardent amour, de celui qui s'est fait notre victime, notre nourriture, notre compagnon dans cette vie, et notre récompense dans l'autre, il est nécessaire d'étudier et de méditer ses mystères. Alors connaissant mieux combien Jésus est grand, combien il est aimable et imitable dans la Sainte Eucharistie, nous pourrons le servir avec une dévotion d'autant plus ardente et sincère, qu'elle reposera sur des bases plus solides, et sera éclairée d'une plus vive lumière.

II.

CE QU'IL FAUT ENTENDRE PAR LA NATURE OU L'ESSENCE DIVINE DU DIEU QUE NOUS ADORONS SOUS LES ESPÈCES EUCHARISTIQUES

Nous savons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, que nous adorons dans le très saint sacrement de l'Eucharistie, est Dieu. Nous n'avons à démontrer ici ni sa divinité ni la réalité de sa présence. Mais, prosternés au pied de l'autel où il renouvelle chaque jour le sacrifice offert à Dieu son Père, une première fois pour notre rédemption, à genoux à la table sainte où il nous donne sa propre chair pour notre nourriture, à genoux encore devant le saint tabernacle où son amour pour nous le retient prisonnier, nous avons besoin de chercher à mieux connaître celui qui nous a tant aimés. Ainsi, à notre tour, nous l'aimerons davantage, nous serons plus empressés, plus dévoués à son service.

Qui pourrait connaître dans toute sa plénitude l'être infini de Dieu ? Les lumières naturelles ne nous disent pas ce qu'il est. Comment le feraient-elles ? Même aidée de la foi, la sublime intelligence d'Augustin s'avouait impuissante en présence de tant de grandeur. « Que votre charité considère, disait cet illustre docteur, que Dieu est ineffable. Il nous est plus facile de dire ce qu'il n'est pas que de dire ce qu'il est. Vous pensez à la terre ? Dieu n'est pas cela. Vous pensez à la mer ? Dieu n'est pas cela. Vous considérez les hommes, les animaux, toutes les choses qui existent sur la terre ? Dieu n'est pas cela. Les choses qui sont dans la mer et dans l'air ? Dieu n'est pas cela. Tout ce qui brille au ciel, les étoiles, la lune, le soleil ? Dieu n'est pas cela. Le ciel même ? Le ciel n'est pas Dieu. Les Anges, les Vertus, les Puissances, les Archanges, les Trônes, les Dominations ? Ce n'est pas encore Dieu. Qu'est-ce donc que Dieu ? Je n'ai pu vous dire que ce qu'il n'est pas. Vous me demandez ce qu'il est ? Il est *ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas entré dans le cœur de l'homme.* Pourquoi demander que la langue exprime ce que le cœur ne saurait atteindre [1] ? »

Mais s'il nous est impossible de connaître et de définir Dieu tel qu'il est, dans la plénitude de son être et de ses perfections, nous pouvons néanmoins nous former une idée de lui qui, bien que nécessairement incomplète et au-dessous de son objet, est cependant la vérité telle qu'il nous est donné de l'atteindre ici-bas. Les théologiens, dans leurs recherches et leurs enseignements sur l'essence et les attributs de Dieu, ne prétendent pas pénétrer et montrer ce divin objet tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il se présente et qu'il est accessible à nos intelligences.

Une question si ardue a fait naître les opinions les plus diverses parmi les théologiens. Les uns font consister l'essence de Dieu dans l'*ensemble* de toutes ses perfections.

1. Intendat Charitas vestra, Deus ineffabilis est. Facilius dicimus quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas, non est hoc Deus ; mare cogitas, non est hoc Deus ; omnia quæ sunt in terra, homines et animalia, non est hoc Deus ; omnia quæ sunt in mari, quæ volant per aerem, non est hoc Deus ; quidquid lucet in cœlo, stellæ, sol et luna, non est hoc Deus ; ipsum cœlum, non est hoc Deus ; Angelos cogita, Virtutes, Potestates, Archangelos, Thronos, Sedes, Dominationes, non est hoc Deus. Et quid est ? Hoc solum potui dicere quid non sit. Quæris quid sit? *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* (*I. Cor.*, II, 9). Quid quæris ut ascendat in linguam, quod in cor non ascendit? (S. August., *Enarrat. in Psalm.* LXXXV, n. 12.)

D'autres la voient dans l'*infinité* qu'ils appellent *radicale*, ou dans la nécessité qu'il y a pour Dieu de les posséder toutes.

D'autres, s'appuyant sur l'autorité de S. Thomas, croient devoir la placer dans l'*intelligence en acte*.

D'autres enfin, s'appuyant aussi sur l'autorité du Docteur Angélique, enseignent que l'essence de Dieu réside dans son *aséité*, c'est-à-dire dans ce fait qu'il existe par sa propre vertu, et nécessairement. C'est l'opinion qui a généralement prévalu. Suarez trouve qu'elle manque quelque peu de précision et de clarté ; néanmoins il s'y rallie en la complétant. Résumons en quelques mots ce que dit sur l'essence de Dieu cet illustre théologien.

L'essence de Dieu, d'après l'enseignement à peu près général des Pères et des anciens écrivains ecclésiastiques, consisterait dans son existence même, avec cette marque caractéristique qu'il ne tient pas cette existence d'un autre, mais *qu'il est par lui-même*. Ainsi l'entendent S. Denis, S. Jérôme, S. Augustin, S. Bernard, S. Thomas, pour ne citer que les principaux.

L'être de Dieu, qui constitue son essence, ne doit pas être considéré en lui comme dans les créatures. Ce n'est pas en Dieu quelque chose d'abstrait et de distinct, comme est l'*être* dans toutes les autres choses existantes. L'être de Dieu, qui constitue son essence, est tout en lui ; c'est lui-même formellement et tout entier, actuellement existant dans la plénitude de sa perfection.

C'est dans l'être ainsi conçu qu'il convient de voir l'essence de la divinité.

Faire de l'essence de Dieu une sorte de négation, en disant simplement qu'elle consiste en ce qu'il ne tient son être d'aucun autre principe, est une conception qui ne satisfait pas pleinement l'esprit, parce que l'esprit veut quelque chose de positif pour s'y fixer.

La voir dans ses rapports de cause à effet, avec les autres êtres dont il est le créateur, ne suffit pas non plus ; et c'est une idée qui réclame un complément.

Établir une comparaison, reconnaître une analogie quelconque entre les êtres que nous connaissons et Dieu, en assignant à l'être divin toutes les perfections que les autres possèdent, mais en vertu de son essence et à un degré incomparablement plus parfait,

est bien en soi, mais ne précise pas assez ce qu'il faut entendre par l'essence divine.

Laissant donc de côté ces trois conceptions, tout en reconnaissant la portion de vérité qu'elles renferment, nous dirons que l'*essence divine est une nature substantielle complète*, ou, si l'on aime mieux, que Dieu est essentiellement une substance complète. Elle n'est pas substance en ce sens qu'elle serve de base ou de soutien à des accidents ou à l'être divin, mais elle est par elle-même et n'a aucun besoin de reposer sur une substance qui ne soit pas elle. Elle est, selon l'expression de S. Denis, la *suprasubstance*. Substance spirituelle et vivante, substance qui, parce qu'elle est tout l'être de Dieu, se confond avec la vérité et le bien absolu. Nous examinerons avec quelques détails ces caractères de l'essence divine.

Cette doctrine de Suarez satisfait l'esprit; cependant les théologiens qui sont venus après ne l'ont pas admise telle qu'elle se présente, et c'est dans la perfection divine qui paraît être logiquement la première et la source de toutes les autres, qu'ils ont voulu voir l'essence de Dieu [1].

1. Voici ce que Billuart dit sur cette question :

In hujus quæstionis non minus difficilis quam celebris resolutione, in varias scinduntur sententias theologi. Magis vulgatas ad capita sequentia reducimus.

Prima. Quidam distinguunt inter essentiam et naturam, in eo quod essentia sit principium essendi, et natura principium operandi, voluntque essentiam constitui per aseitatem, et naturam per intellectionem. Negant alii essentiam et naturam in Deo distingui virtualiter, seu ratione ratiocinata, etc.... Verum, nos hic sumimus pro eodem essentiam et naturam.... Concilia, Patres, theologi et philosophi passim usurpant essentiam et naturam pro eodem.

Secunda sententia constituit naturam divinam in collectione omnium perfectionum : unde juxta illam poterit definiri Deus, *Ens summe perfectum*. Verum non attigit punctum difficultatis. Vera quidem est de constitutione physica divinæ naturæ, at de ea non agitur, ut prænotatum est : agitur de constitutione metaphysica, in qua non attenditur id omne quod res a parte rei continet, sed aliquid primum quod sit fons et origo cæterarum. Hoc autem primum non est collectio omnium.

Tertia sententia reponit naturam divinam in infinitate et, juxta illam, Deus definitur, *Ens omnimode infinitum*. Ita Scotus cum suis. Hæc sententia affinis est præcedenti, etenim ens omnimode infinitum perinde est ac ens summe perfectum; unde eadem ratione impugnatur. Insuper infinitas non est nisi modus naturæ, nempe modus habendi perfectiones sine fine, sicut finitas in creaturis est modus naturæ : atqui modus naturæ non est natura, nec eam constituit sed constitutam supponit. Adde quod infinitas sit prædicatum transcendens omnia attributa, nec ab eis virtualiter distinctum, ut modo dicam de aseitate.

His igitur sententiis omissis, vertitur difficultas circa duas celebriores sen-

Les conditions que doit réunir la perfection qui recevra le nom d'essence divine sont au nombre de quatre : Il faut que cette qualité soit intrinsèque à l'être dont elle sera l'essence. Il faut en second lieu qu'elle le distingue, et ne permette pas qu'on puisse le confondre avec quelque autre.

Il faut troisièmement qu'on la conçoive comme existant antérieurement à toute autre en lui.

Il faut enfin qu'on puisse la regarder comme la cause des autres perfections de cet être et leur source commune.

On peut montrer aisément que la perfection de Dieu qui consiste en ce qu'il est de lui-même ou par lui-même, ce qu'on nomme son *aséité* remplit mieux que toute autre ces quatre conditions.

Elle est tellement liée à l'être de Dieu et se confond si parfaitement avec lui, même dans notre pensée, que c'est la première idée que nous nous formons de lui, lorsque nous recherchons ce qu'il est.

Elle distingue Dieu parfaitement et le sépare de tous les autres êtres. En effet, ils ne sont pas par eux-mêmes mais ils ont été créés par Dieu.

Tous les autres attributs de Dieu, sa simplicité, son infinité, son

tentias quarum prima reponit essentiam divinam in aseitate, seu in existentia a se et per se : et hæc sententia arridet multis præsertim extra Scholam D. Thomæ. Ex Thomistis autem pro ea citantur Capreolus, Bannes, Lesdema, quibus novissime suscribit Contensonus. Altera quæ est communior inter Thomistas censet essentiam divinam constitui per gradum intellectivum, cujus patroni iterum inter se dividuntur, aliis opinantibus pro intelligere radicali, quibusdam pro remoto, quibusdam pro proximo, nimirum pro potentia intellectiva. Aliis opinantibus pro intelligere actuali, non sub ratione operationis, sed sub ratione ultimæ actualitatis per se subsistentis. Potest enim actuale intelligere dupliciter accipi : 1° prout est formaliter egrediens a principio et sub conceptu *ab;* 2° prout est ultima hujus principii actualitas. Hæc distinctio, quamvis eam obscuram et implicatam dicat D. Tournely, nobis tamen videtur perspicua et evidens. Quis enim neget operationem esse ultimum actum potentiæ operativæ? Habet fundamentum in D. T. infra, q. XVIII, art. 2 ad 1, ubi dicit : Sentire et intelligere, et hujusmodi quandoque accipiuntur pro quibusdam operationibus, quandoque pro ipso esse sic operantium. (BILLUART, p. I, dissert. II, art. 1.)

Quoi qu'il en soit de ces opinions diverses, en attendant que les thomistes partisans des dernières se soient mis d'accord entre eux, nous croyons qu'il est sage de regarder l'aséité de Dieu comme celle de ses perfections qui le distingue tout d'abord des autres êtres, qui est la source de toutes les autres et qui répond le mieux aux conditions que l'on est en droit de réclamer de ce qu'on nomme l'*essence.*

éternité, etc., découlent évidemment de ce qu'il existe par lui-même, et ne doit rien à une cause qui lui soit étrangère et qui le bornerait.

Il en résulte de même que Dieu possède toutes les perfections, et que chacune de ses perfections est sans bornes ; car il est dans la nature de l'être de tendre à toute la perfection qu'il lui est possible d'atteindre. Pour l'être qui existe par lui-même, l'infini seul satisfait à cette tendance, et rien ne l'arrêtera qu'il n'y soit parvenu, c'est-à-dire qu'il possède toutes les perfections, et que chacune d'elles soit telle que l'on ne puisse pas même concevoir qu'une plus grande soit possible.

Cette opinion s'accorde d'ailleurs parfaitement avec les textes de la Sainte Écriture, qui semblent les plus propres à nous révéler quelque chose de la nature intime de Dieu.

Lorsque Moïse demande à Dieu quel nom il doit lui donner, en communiquant ses ordres aux enfants d'Israël, Dieu lui répond : « Je suis celui qui suis ; tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Celui « qui est m'a envoyé vers vous : » *Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel : qui est misit me ad vos* [1]. Voilà donc la définition que Dieu donne de lui-même : *Il est.* C'est l'*être* dans toute la plénitude de sens que l'on peut attacher à ce mot, et ce mot renferme nécessairement tout ; il n'exclut que ce qui n'est pas, le néant auquel se rattachent le mal et l'imperfection. Dieu veut se faire connaître à Moïse, au peuple et à Pharaon ; ce qu'il dira de lui-même marquera donc sa nature et la dévoilera aux hommes, autant qu'elle est accessible aux intelligences humaines sur la terre : or il ne dit que ces mots : *Ego sum qui sum.* Il affirme qu'il *est ;* trois fois l'expression par laquelle il l'affirme revient, dans la courte réponse qu'il fait à Moïse. Cette expression est donc ce qui révèle le plus parfaitement pour nous sa divine nature, son essence. *Dieu est.* Ne cherchez pas d'où il vient ; il ne vient pas : *Il est.* Rien n'a concouru à lui donner l'être, il le possède par lui-même. Rien ne l'a fait entrer en possession de sa perfection infinie, il ne la doit qu'à lui-même. « Si vous demandez ce qu'il « est, dit Bossuet, il est impossible qu'on vous réponde. Il est, « personne n'en peut douter, et c'est aussi tout ce qu'on peut en « dire : *Je suis celui qui est ; c'est celui qui est* qui te parle,

1. *Exod.*, III, 14.

« disait-il autrefois à Moïse. Je suis; n'en demande pas davan-
« tage [1]. »

Les Pères ne comprenaient pas autrement cette parole de Dieu à Moïse : *Je suis celui qui suis.* S. Denis l'Aréopagite décrit en ces termes l'essence divine, dans son traité des *Noms de Dieu :* « Être par soi-même est antérieur à vivre par soi-même [2]. » L'être de Dieu se présente donc logiquement à l'esprit avant sa vie même; c'est par conséquent ce que l'on conçoit tout d'abord, et principalement, en lui.

S. Athanase dit à son tour : « L'essence de celui qui est est « simple, bienheureuse, incompréhensible; nous ne la concevons « pas autrement [3]. »

S. Hilaire de Poitiers disait : « J'admire profondément cette « affirmation tellement absolue, qui met si bien la connaissance « incompréhensible de la nature divine à la portée de l'intelli- « gence humaine. Car on ne conçoit rien de plus propre à Dieu « que d'*être*. Ce qui doit finir et ce qui a commencé n'*est* pas « selon toute la rigueur de cette expression [4]. »

S. Ambroise fait la réflexion suivante sur la réponse du Seigneur à Moïse : « Dieu, qui connaissait la pensée de son serviteur, « ne lui répond point par un nom mais par une chose. Il ne révèle « pas le nom qu'on doit lui donner, mais ce qu'il est, par ces mots : « *Je suis celui qui suis;* car rien n'est autant le propre de Dieu « que d'être toujours [5]. » Ailleurs le saint docteur dit en parlant de Jésus-Christ considéré dans sa divinité : « Le Christ est aussi, « et il est toujours; car celui-là est véritablement qui toujours « existe. Certainement Gabriel était, Raphaël était, les Anges « étaient, mais ils n'avaient pas toujours été, et l'affirmation de

1. BOSSUET, *Sermons, deuxième discours de prise d'habit.*

2. Ipsum per se esse, antiquius est ipsa per se vita. S. DIONYS. in libro *de Divinis Nominibus.*

3. Non aliud quidquam, sed ipsam simplicem, beatam et incomprehensibilem ejus qui est, essentiam intelligimus. (S. ATHAN., *Epist. in Synod.*)

4. Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quæ naturæ divinæ incomprehensibilem cognitionem aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur. Non enim aliud proprium magis Deo quam *esse* intelligitur quia idipsum quod est, nec desinentis aliquando, nec cœpti. (S. HILAR., *de Trinitate,* lib. I, n. 5.)

5. Cognoscens mentem ejus Deus, non respondet nomen sed negotium, hoc est rem expresse, non appellationem, dicens : *Ego sum qui sum,* quia nihil tam proprium Dei quam semper esse. (S. AMBROS., in *Psalm.* IV.)

« leur être n'a pas le même sens. Dans le Christ au contraire, « d'après ce que nous lisons, on ne peut pas affirmer l'être et le « non-être, mais uniquement l'être : il fut et il est. C'est donc de « Dieu seul que l'on peut affirmer qu'il est, parce qu'il est tou- « jours [1]. »

Citons encore S. Jérôme : « Les autres êtres n'existaient-ils « donc pas? Certainement les anges, le ciel, la terre et Moïse lui- « même à qui Dieu parlait existaient, aussi bien qu'Israël et les « Égyptiens. Mais Dieu revendique pour lui seul le nom commun « à tous les êtres, parce que tout ce qui est en dehors de lui existe, « a reçu l'être, par un effet de sa bonté. Dieu, au contraire, est tou- « jours ; il ne dépend pas d'un principe qui lui soit étranger ; il « est lui-même la source de son être, la cause de sa substance, et « l'on ne peut pas concevoir qu'il tienne d'ailleurs son existence [2]. »

Les paroles suivantes de S. Augustin sont plus expressives encore : « Le Seigneur n'a pas ainsi parlé : Tu diras aux fils d'Israël : « celui qui est tout-puissant, juste, miséricordieux, m'a envoyé « vers vous ; mais laissant de côté tous ses autres noms, il a voulu « qu'on l'appelât l'*être* lui-même, comme si c'était là son nom « propre, celui qui fait connaître son essence [3]. »

Ces quelques textes sont plus que suffisants pour montrer que les Pères sont favorables à l'opinion qui regarde comme l'essence métaphysique de Dieu celle de ses perfections en vertu de laquelle il est par lui-même. Nous pourrions apporter plusieurs passages de S. Thomas qui la favorisent également ; mais comme les partisans des différentes opinions ont cherché à s'appuyer sur l'autorité d'un si grand docteur, sans y insister davantage nous conclu-

1. Est et Christus et est semper. Qui enim semper est, est. Erat utique Gabriel, erat Raphael, erant Angeli, sed semper esse, quia aliquando non fuerunt, nequaquam pari ratione dicuntur. In Christo autem, sicut legimus, non fuit est, et non, sed in illo fuit est et est. Unde vere Dei solius est esse, qui semper est. (S. AMBROS., lib. V *de Fide*, cap. II.)

2. Numquid cætera non erant? Utique Angeli, cœlum, et terra, et ipse Moyses, cui Dominus loquebatur, et Israel, et Ægyptii erant. Nomen autem commune substantiæ sibi vendicat Deus. Quia cætera ut sint, Dei sumpsere beneficio : Deus vero qui semper est nec habet aliunde principium, et ipse sui origo est, suæque causa substantiæ, et non potest intelligi aliunde habere suæ causam substantiæ. (S. HIERON., super *Epist. ad Ephes.*, cap. III.)

3. Non dixit Dominus sic : Dices filiis Israel, qui est omnipotens, justus, misericors, misit me ad vos; sed, sublatis aliis nominibus, ipsum esse vocari voluit, tanquam hoc sit proprium nomen ejus essentiam significans. (S. AUGUST., *in Psal.* CXXXIV.)

rons par ces paroles de S. Bernard : « Quel est donc ce bien-aimé « que cherche l'Épouse des Cantiques ? Je ne saurais mieux vous « répondre qu'en disant : *C'est celui qui est.* C'est ainsi qu'il « voulut qu'on le nommât ; c'est la réponse qu'il suggéra à Moïse « pour son peuple en lui ordonnant de dire : *Celui qui est m'a « envoyé vers vous.* Il n'en est pas de plus juste ni qui convienne « mieux à l'éternité, qui n'est autre que Dieu lui-même. Si vous « dites qu'il est bon, qu'il est grand, qu'il est heureux, qu'il est « sage, et le reste, tout est compris dans ce mot : *Il est;* car, « pour lui, être, c'est être tout cela en même temps ; quand vous « accumuleriez cent expressions pareilles, vous ne diriez rien de « plus que si vous disiez : *Il est.* Ajoutez-les donc si vous voulez, « vous n'ajoutez rien à ce mot ; laissez-les de côté, et vous ne lui « ôtez rien. Si vous comprenez bien ce qu'il y a d'unique et de « suprême dans son être, je suis sûr qu'en comparaison, tout « ce qui n'est pas lui vous paraîtra plutôt un pur néant qu'un « être.

« Mais qu'est-ce encore que Dieu ? C'est l'être sans lequel nul « autre être n'existe. Il est même aussi impossible à quoi que ce « soit d'exister sans lui qu'à lui-même d'être sans lui. Il est pour « lui, il est pour tout ce qui est ; de sorte qu'on peut dire en un « sens qu'il n'y a que lui qui soit, puisqu'il est son propre prin- « cipe à lui-même, comme il est celui de tous les autres êtres. « Qu'est-ce que Dieu ? *Le principe ;* c'est même le nom qu'il se « donne. Il y a bien des choses qui sont appelées principes ; mais « elles ne méritent ce nom que par rapport à celles qui les sui- « vent ; de sorte que si vous considérez la chose qui les précède, « c'est à celle-ci que vous réserverez le nom de principe. D'où il « suit que si vous voulez avoir un principe pur et simple, il faut « que vous en veniez à ce qui n'a point eu de principe ; il est évi- « dent que l'être par qui tout a commencé n'a point eu lui-même « de commencement ; car s'il en a eu un, il lui vient nécessaire- « ment d'ailleurs ; et il n'est rien qui soit son propre principe à « soi-même, à moins qu'on ne s'imagine que ce qui n'était pas « a pu se donner le commencement de l'être, ou bien qu'une « chose a été avant d'être ; or ces deux propositions répugnent « également à la raison. Il s'ensuit, par conséquent, que rien n'a « pu se servir de principe à soi-même. Mais ce qui a eu une autre « chose que soi pour principe n'a pas été à soi-même son premier

« principe. Le vrai principe n'a donc point eu de principe ; il « existe tout entier par lui-même [1]. »

C'est ce principe de toutes choses, cet être qui possède en lui-même l'unique cause de son existence, c'est ce Dieu que nous adorons dans la personne du Verbe incarné, lorsque nous nous prosternons en présence du Très Saint Sacrement de nos autels.

III.

LA NATURE DIVINE OU L'ÊTRE DIVIN DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST EST ESPRIT ET VIE

Le IVe concile de Latran déclare que la simplicité absolue de Dieu est un dogme de la foi catholique : *L'essence de Dieu*, dit ce saint concile, *est une ; sa substance ou sa nature absolument simple* [2]. Cette simplicité de Dieu écarte tout d'abord la composition physique, l'assemblage de parties réellement distinctes, ce qui est matériel ou corporel ; elle ne peut convenir qu'à un pur esprit.

Est-il vrai que notre Dieu soit un pur esprit et n'ait rien de commun avec la matière ?

Les idolâtres regardent leurs dieux comme des êtres semblables à nous, composés d'un esprit et d'un corps, ou même purement matériels. Les dieux des Grecs et des Romains buvaient, mangeaient, se livraient à toutes sortes de passions et d'excès, qui supposent l'existence du corps simultanément avec celle de l'esprit. Ils adoraient aussi des statues inanimées, le soleil, la lune, des plantes, des animaux, le feu, tout ce qui leur semblait posséder une vertu particulière. Tous les autres idolâtres tombaient et tombent encore dans les mêmes égarements.

Au IVe siècle, on vit paraître en Mésopotamie une secte d'hérétiques, qui attribuaient à Dieu l'individualité corporelle et spi-

1. S. Bernard, *De la Considération*, liv. V, chap. VI. — Traduction de M. l'abbé Charpentier.

A cause de la longueur de la citation, nous n'en reproduisons que les quelques lignes les plus en rapport avec notre sujet.

Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est ; est nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse ; si et centum talia addas, non recessisti ab esse ; si ea dixeris, nihil addidisti ; si non dixeris, nihil minuisti.

2. *Concil. Later.* IV, cap. *Firmiter.*

rituelle de l'homme. On leur donna le nom d'anthropomorphistes. Ils entendaient dans le sens le plus strict les passages de la Bible, qui, pour s'accommoder à notre intelligence, attribuent à Dieu des yeux, des oreilles, des mains; ils s'appuyaient particulièrement sur ces paroles : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* Cette hérésie se répandit peu, et s'éteignit complètement vers la fin du v[e] siècle. On a dit que Tertullien était tombé dans la même erreur ; mais rien n'est moins prouvé. Il est même très probable qu'il n'en fut rien ; si l'on prétendait qu'il fut anthropomorphiste à un certain moment, ou dans quelques passages de ses écrits, il faudrait au moins reconnaître qu'il ne persévéra pas dans cette croyance.

Tous les systèmes des idolâtres, des anthropomorphistes, des matérialistes anciens et modernes, car il s'en est trouvé dans tous les temps, et ils sont nombreux de nos jours encore, pèchent par la base et choquent la droite raison. Il suffit de les mettre en face de la vérité, pour reconnaître qu'ils sont puérils et absurdes [1].

1. Le matérialisme, dit le docteur Wörter, dont nous reproduisons ici quelques pages, en les abrégeant, est un système philosophique, ou plutôt antiphilosophique, qui proclame la matière le principe de toutes choses, qui en déduit l'origine du monde et nie par conséquent la différence essentielle de l'esprit et du corps, parce que la matière ne peut produire que la matière. Le matérialisme, sous la forme la plus grossière, a été fondé par Leucippe et Démocrite, et adopté par Épicure, sous le nom de *Système des atomes*, suivant lequel le monde est né de la rencontre fortuite d'une multitude de corpuscules matériels, ou d'atomes semblables par la qualité, différents par la quantité, indivisibles, flottant dans l'espace vide.

Un matérialisme plus élevé que celui des atomes, c'est le matérialisme *dynamique* d'Héraclite, qui voit dans le monde le produit de l'action réciproque de forces diverses. L'esprit, dans ce système, dont Pline le naturaliste fut l'un des principaux représentants, est identifié avec la matière. L'homme ne diffère pas essentiellement de l'animal, et il n'y a pas d'immortalité pour lui plus que pour eux. La secte des Sadducéens chez les Juifs professait, autant qu'on peut en juger, un matérialisme assez semblable à celui dont nous parlons. Ils niaient l'immortalité de l'âme et l'existence des esprits célestes; leur doctrine était un déisme aboutissant au matérialisme.

Les *gnostiques* furent aussi matérialistes, parce qu'ils étaient panthéistes et que tout panthéisme, dès qu'il passe de l'unité à ses parties, mène au matérialisme.

Le *manichéisme*, qui renferme les mêmes principes, aboutit au même résultat. Cette hérésie révèle son matérialisme par l'idée même qu'elle a de Dieu. S. Augustin nous apprend, dans ses *Confessions*, combien il souffrait, tant qu'il fut plongé dans le manichéisme, de ne pouvoir se représenter Dieu autrement que sous une forme matérielle : *Multum mihi turpe videbatur credere figuram te* (*sc. Deum*) *habere humanæ carnis, et membrorum nostrorum*

L'esprit humain paraît bien misérable, lorsqu'on s'arrête à considérer dans quels inextricables dédales il se perd et quelles ténèbres l'aveuglent, aussitôt qu'il refuse de prendre Dieu pour guide et d'accepter les lumières de la foi. Heureusement que le Seigneur a daigné nous éclairer de son divin flambeau. Nous saurons la vérité si nous écoutons simplement sa parole, interprétée par ceux qui ont reçu de lui la mission de nous la faire connaître, et nous aurons de plus la consolation de constater que sa vérité est en parfait accord avec ce que la raison, éclairée par elle, nous enseigne.

La Sainte Écriture proclame bien haut le dogme de la spiritualité de Dieu. Écoutons d'abord le prophète Isaïe s'adressant aux adorateurs de vaines idoles : « A qui m'avez-vous assimilé et « égalé ? dit le Saint. Levez en haut vos yeux et voyez qui a créé « ces choses; qui fait lever en nombre leur milice; qui les appelle « toutes par leur nom. A cause de la grandeur de sa puissance, et « de sa force, et de sa vertu, pas une seule ne manque. Pourquoi « dis-tu, ô Jacob, et dis-tu, ô Israël : Ma voie a été cachée au Sei- « gneur; et par mon Dieu, mon jugement a été mis de côté ? Est-ce « que tu ne sais pas, ou n'as-tu pas appris ? Dieu est l'éternel Sei-

lineamentis corporalibus terminari. Et, quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram, neque enim videbatur mihi esse quidquam nisi quod tale non esset, ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei. (*Confess.*, l. IV, cap. x, 19.)

La théorie panthéiste et dualiste se résolvant en un pur matérialisme se traîna jusqu'au moyen âge, s'y associa à une direction mystique et porta, comme toujours, ses fruits désastreux. L'esprit fut complètement sacrifié à la chair et à ses concupiscences, unique moyen de parvenir à la quiétude intérieure. Il n'y a plus de lutte à soutenir contre les passions lorsqu'on s'y abandonne d'une manière absolue.

Du moyen âge, le matérialisme se propagea dans les temps modernes. Quoique son point de départ diffère, les résultats sont les mêmes pour la foi et les mœurs. Il repose scientifiquement sur le sensualisme anglais, qui considère le monde physique, non seulement comme l'occasion, mais comme la cause de nos idées et de notre connaissance. Ce fut Locke qui, à la suite de cette transposition erronée, posa en principe que toutes nos connaissances naissent de l'expérience sensible, que l'âme est une table rase, et que les connaissances qui s'y inscrivent proviennent toutes de l'expérience. Kant, Hume, Thomas Hobbes tirèrent de ce principe des conséquences qui les conduisirent au matérialisme pur et au strict athéisme.

Le juif Spinosa, né à Amsterdam en 1632, considère Dieu comme la *substance unique*, infinie, étendue et pensante, qui a des *modes* d'être variés à l'infini; ces modes sont des existences individuelles, qui émanent nécessairement et perpétuellement de la nature absolue de Dieu et constituent la nature

« gneur qui a créé les limites de la terre: » *Cui assimilastis me, et adæquastis, dicit Sanctus*, etc. (*Isa.*, XL). Ainsi donc, Dieu déclare lui-même, par la bouche du prophète, qu'il est le créateur de toutes choses et qu'il est éternel : or, s'il était corporel, il ne serait ni l'un ni l'autre, dit Tertullien dans son livre *contre Hermogène*. Il ne serait pas créateur, parce qu'un être corporel n'agit pas sur le néant ; il lui faut un objet existant d'abord, sur lequel il agisse. Il est limité en effet, et il ne saurait franchir la distance infinie qui existe entre l'être et le néant. Il ne serait pas davantage éternel parce que tout être matériel tient son existence d'un autre être ; de plus, la matière est passive et la supposât-on toujours existante, un autre être toujours en acte par lui-même était indispensable pour la faire passer du simple état de puissance à l'acte et au mouvement. Tertullien dit encore dans le même traité : Si Dieu était matériel, il serait dépendant de la matière, car il aurait besoin d'elle pour créer quelque chose. Donc, puisque la Sainte Écriture nous déclare, non seulement dans le texte d'Isaïe que nous avons rapporté, mais dans mille autres passages, que Dieu a créé toutes choses et qu'il est éternel, nous sommes en droit de conclure avec Tertullien qu'il est incorporel, immatériel et, par conséquent, pur esprit [1].

actuelle. De là, comme conséquence rigoureuse, la négation de l'immatérialité, de la transcendance, de la personnalité de Dieu, de la création du monde, de la liberté humaine. C'est le panthéisme et c'est encore l'athéisme qui, tous deux, se déguisent volontiers sous les formes multiples du rationalisme et en prennent le nom. — Telles furent les sources empoisonnées auxquelles les soi-disant philosophes français du XVIIIe siècle ont puisé les doctrines délétères qui ont amoncelé tant de ruines en France depuis près de deux siècles.

Le docteur Wörter termine ainsi l'article dont nous avons donné quelques extraits : « Enfin la tourbe sans nombre des versificateurs, des hommes de lettres, des rédacteurs de journaux, sortis de la maison d'Israël, ne peut être passée sous silence. Leur nom est légion. Ils sont tous d'accord pour attaquer et détruire la religion, la moralité et la vertu, toute vie sérieusement sociale, le mariage, la famille, l'esprit et la raison, et ne laisser survivre que la chair. Malheur au monde si ce grossier matérialisme devenait sa morale ! Le monde serait alors dans l'état dont parle S. Paul et qu'il reproche à beaucoup de ses contemporains : « Ennemis du Christ, dont la fin est la perdition, qui ont fait « un dieu de leur ventre, qui mettent leur gloire dans leur propre infamie, « qui ne pensent qu'aux choses terrestres » : *Inimicos crucis Christi, quorum finis interitus, quorum deus venter est, et gloria in confusione ipsorum, qui terrena sapiunt.* (*Coloss.*, III, 18, 19.) Le matérialisme naît de l'athéisme ou y aboutit. L'athéisme n'est que l'incrédulité ; celle-ci se termine toujours par l'immoralité. »

1. Tertullien que l'on a, comme nous avons dit, accusé d'anthropomor-

Dans l'Évangile selon S. Jean, ch. IV, Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour faire comprendre à la Samaritaine comment Dieu veut être adoré, lui dit : *Spiritus est Deus*, « Dieu est esprit, » et S. Paul, dans la IIe épître aux Corinthiens, ch. III, affirme la même vérité en termes équivalents ou plutôt identiques, lorsqu'il dit : « Le Seigneur est esprit : *Dominus enim spiritus est.* » On pourrait citer des textes nombreux qui proclament Dieu l'être invisible [1], immense [2], immuable [3], autant d'attributs absolument inconciliables avec l'idée qu'il faut se former de la matière.

Il est vrai que des passages, peut-être plus nombreux encore, de nos saints Livres attribuent à Dieu l'étendue, ou des membres humains, ou des situations corporelles qui ne sauraient convenir à un pur esprit, ou des affections que peuvent seuls éprouver des êtres composés d'un corps et d'un esprit. Par exemple, il est dit dans le livre de Job, ch. XI, que Dieu est plus élevé que le ciel, plus profond que l'enfer, plus étendu que la terre, plus large que la mer [4]. Le Psalmiste représente Dieu se levant avec des sentiments de colère; il parle de son bras, de ses yeux, de ses oreilles [5]. Isaïe voit Dieu debout pour juger ou assis sur un trône élevé; il dit que

phisme, a pu donner prise, par quelques passages de ses écrits, à cette accusation; mais l'ensemble de son œuvre proteste contre elle. « Il parle de la substance de Dieu et des anges, dit Tricalet, comme s'il l'avait crue matérielle; mais en examinant ses paroles, on voit que, par le terme de *corps* ou de *matière*, il ne voulait dire autre chose, sinon que Dieu est une chose vraiment subsistante et que les anges en sont une aussi; car, 1° il pose pour principe que le propre de la substance de Dieu est d'être *esprit*. Ce qu'il dit également du Verbe qu'il dit être Dieu de Dieu, esprit d'esprit. 2° Il distingue clairement, dans le nombre des créatures, celles qui sont esprit, d'avec celles qui ne sont que matière. 3° Quand il dit que Dieu est *corps*, il ajoute qu'il l'est d'un genre qui lui est particulier. 4° Enfin, sous le nom de corps, Tertullien comprend toutes sortes de substances, soit corporelles, soit spirituelles, ce qui n'empêche pas qu'il ne nomme quelquefois substances spirituelles celles qui le sont en effet, comme les anges bons ou mauvais. » (TRICALET, *Biblioth. portative des Pères*, art. *Tertullien.*)

1. Regi autem sæculorum immortali, invisibili soli Deo. (*I. Tim.*, I, 17.)

2. Audietur nomen tuum magnum, et manus tua fortis et brachium tuum extentum ubique. (*III. Reg.*, VIII, 41, 42.)

3. Ego enim Dominus, et non mutor. (*Malac.*, III, 6.)

4. Excelsior cœlo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura ejus et latior mari. (*Job*, II, 8.)

5. Exurge, Domine, in ira tua. (*Ps.* VII, 7.) — Secundum magnitudinem brachii tui, posside filios mortificatorum. (*Ps.* LXXVIII, 12.) — Oculi Domini super justos. (*Ps.* XXXIII, 16.) — Fiant aures tuæ intendentes. (*Ps.* CXXIX, 2.)

la bouche de Dieu a parlé [1]. Toutes ces expressions et mille autres analogues ne peuvent s'entendre, au sens littéral, d'un pur esprit et supposent un corps semblable au nôtre. D'ailleurs, n'est-il pas écrit que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance [2]?

Il n'est pas nécessaire d'insister pour faire admettre que toutes ces expressions, qui attribuent à Dieu un corps et des membres, sont purement métaphoriques. On ne peut adopter un sens littéral qui serait complètement en désaccord avec la nature même de Dieu, l'être nécessaire, existant par lui-même, créateur et conservateur de toutes choses ; un sens en opposition formelle avec celui d'autres textes qui disent expressément que Dieu est esprit ; un sens enfin que l'enseignement chrétien a toujours condamné. D'autre part, si la Sainte Écriture attribue à Dieu certaines passions, la colère par exemple, ce n'est pas formellement, car les passions sont des imperfections, par conséquent elles sont incompatibles avec la nature divine ; mais c'est pour signifier que Dieu, dans sa justice, agit avec une rigueur telle qu'on le croirait ému par la colère, s'il était possible que ce désordre existât en lui. Enfin, l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; mais c'est dans son âme et non pas dans son corps que réside cette ressemblance [3]. Ne pourrait-on pas dire aussi que le premier homme fut créé à l'image et à la ressemblance de l'humanité que le Verbe divin avait décrété de revêtir un jour ? Le prototype de

1. Stat ad judicandum Dominus. (*Isa.*, III, 15.) — Vidi Dominum sedentem super solium excelsum. (*Isa.*, VI, 1.) — Os Domini locutum est. (*Isa.*, I, 20.)

2. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram et præsit, etc. — Et creavit Deus hominem ad imaginem suam. (*Gen.*, I, 26, 27.)

3. Homo factus est ad imaginem Dei inadæquate, et solummodo secundum animam.... Nulla creatura, quantumvis perfecta, Deum perfecte repræsentare potest; omnis enim creatura certis circumscribitur terminis, Deus autem est infinitus. Præterea Deus fecit hominem ad imaginem suam solummodo secundum animam quæ, per intellectum, memoriam et voluntatem, quadan tenus sanctissimam exprimit Trinitatem; neque vero res corporeæ sunt Dei imagines, sed ipsius duntaxat vestigia nominantur apud sanctum Job.

S. Ambrosius hanc tradit solutionem in *Ps.* CXVIII, his verbis : « Invisibilis Dei imago, inquit, non in eo est quod videtur, sed in eo utique quod non videtur; hic porro non omnes omnino consentiunt. Alii enim imaginem istam collocant in animæ spiritualitate, qua ad Deum quadantenus accedit; alii in tribus ejus facultatibus, mente, memoria et voluntate, quibus sanctam Trinitatem videtur exprimere; alii in dominio quod habebat in res externas, propter id quod statim additur, ut præsit piscibus maris et volatilibus cœli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod movetur in terra. » (ANT. BOUCAT, *Theologia Patrum*, dissert. III, art. 2.)

l'humanité, ce n'est pas Adam, c'est Jésus-Christ qui existait comme homme dans la pensée divine, non seulement avant Abraham, mais dans le principe, avant que nulle chose créée ne fût sortie du néant.

Les conciles et les Pères ont proclamé de tout temps, avec unanimité, la spiritualité de Dieu. Nous avons déjà cité quelques mots du IV[e] concile de Latran, tenu sous le grand pape Innocent III; on lit encore dans les actes du même concile : « Approuvés par le « sacré et universel concile, nous croyons et nous confessons avec « Pierre, qu'il existe un être souverainement élevé, mais incom- « préhensible et ineffable, qui est véritablement Père, Fils et « Saint-Esprit [1]. » Si les trois personnes dont parle le concile ne sont qu'une seule et même chose, Dieu est nécessairement esprit, puisque l'une des trois personnes est appelée Saint-Esprit. Il n'est pas seulement esprit, mais pur esprit, puisque, s'il était matière ou qu'il y eût au moins quelque chose de matériel en lui, il serait nécessairement divisible selon la nature de la matière, et les trois personnes ne seraient plus un seul être, mais trois êtres différents.

Nous ne citerons que quelques lignes des Pères, car leur doctrine sur ce point n'a jamais fait l'objet d'un doute.

Origène enseigne souvent, dans ses écrits, la spiritualité de Dieu : « Il ne faut pas penser, dit-il, par exemple, que Dieu soit « un corps ou qu'il soit dans un corps. C'est une nature intellec- « tuelle simple.... Il est tout esprit; il est la source d'où découle « toute la nature intellectuelle, tout ce qui est esprit [2]. »

S. Grégoire de Nazianze n'exprime pas moins clairement sa pensée : « Direz-vous que Dieu est un être corporel ? Comment « voulez-vous qu'un corps soit ce qui est infini, interminable, sans « forme extérieure, ce que l'on ne peut ni toucher ni voir ? Com- « ment avec cette doctrine pourrions-nous concilier ce que dit « l'Écriture, que Dieu pénètre tout, remplit toutes choses, selon « ces paroles : *Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre ?*

1. Nos autem, sacro et universali concilio approbante, credimus et confitemur cum Petro, quod una quædam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater, Filius et Spiritus Sanctus. (*Concil. Later.* IV, cap. *Firmiter.*)

2. Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus ; sed intellectualis natura simplex, totus mens ac fons ex quo initium totius intellectualis naturæ, vel mentis est. (ORIGEN., *S. Periarch.*, cap. I.)

« Et celles-ci : *L'Esprit du Seigneur a rempli le globe de la « terre* [1] ? »

Enfin S. Augustin qualifie de honteusement vaine l'opinion d'après laquelle Dieu serait circonscrit par les lignes, qui donnent leur forme extérieure aux membres corporels [2].

A tous ces témoignages que l'on pourrait multiplier à l'infini, nous ajouterons, en terminant, celui que rend la raison humaine lorsqu'on l'interroge sur l'immatérialité et la spiritualité de Dieu.

Elle nous dit d'abord que Dieu, qui est le moteur premier et la cause première de tout ce qui existe, ne pourrait pas l'être, et par conséquent ne serait pas Dieu, s'il était matière, parce que la matière est par elle-même indifférente au mouvement : elle ne peut l'avoir et le communiquer si elle ne l'a pas reçu d'une autre cause. De plus, tout être matériel est limité, par conséquent tient son existence d'une autre cause et n'est pas la cause première.

Elle nous dit, en second lieu, que l'Être suprême est l'être nécessaire, sans lequel rien ne serait. Si Dieu était corporel, il serait corruptible, périssable, et l'être nécessaire pourrait ne plus être, ce qui implique contradiction.

Elle nous dit que Dieu est tellement parfait que l'on ne peut pas concevoir un être plus parfait que lui. S'il était corporel, il serait par là même exposé à mille variations et l'on pourrait concevoir pour lui une perfection plus grande.

Elle nous dit encore que l'idée de Dieu emporte celle de l'être absolu, existant de lui-même et indépendant, ce qui ne s'accorde nullement avec l'état d'un être, soit purement matériel, soit composé de corps et d'âme.

Elle nous dit que Dieu est immuable. Il ne le serait pas s'il était composé de matière et d'esprit, parce que la matière a des bornes et qu'elle peut toujours subir des changements substantiels ou formels.

1. An corpus eum dices? Quonam vero modo corpus erit hoc quod est infinitum, interminabile, figuræ expers, quod nec tangi, nec videri potest?.... Quinam vero illud tueri potuerimus, quod ait Scriptura Deum omnia pervadere atque implere, juxta illud : Nonne cœlum et terram ego impleo? Et : Spiritus Domini replevit orbem terrarum? (S. Gregor. Naz., *Orat.* xxxiv.)

2. Cogitatio quippe turpiter vana est quæ operatur Deum membrorum corporalium lineamentis, circumscribi atque finiri. (S. August., *de Trinitate*, lib. XII, n. 12.)

Elle nous dit surtout, d'accord avec la foi, que la substance spirituelle qui est Dieu est un esprit vivant. Un esprit pourrait-il ne pas l'être? Mais la vie de Dieu est à celle des créatures ce que son être est à leur être. Sa vie est lui-même. Elle se confond et ne fait qu'un avec sa substance, son essence, son être.

Il est de foi que Dieu est vivant. La Sainte Écriture l'appelle le Dieu *vivant*, pour le distinguer des faux dieux : « C'est lui qui « est le Dieu vivant, » disait le prophète Daniel au roi de Babylone, et il ajoutait en parlant du dragon que ce roi adorait : « Celui-ci n'est pas le Dieu vivant [1]. » Il vit par son essence, d'une vie immortelle, ou plutôt il est la vie elle-même, selon cette parole de notre divin Jésus : « Je suis la voie, la vérité et la vie : » *Ego sum via, veritas et vita* [2]. La raison en est que tout être vivant est plus parfait qu'un être qui ne vit pas; or, Dieu est par lui-même le plus parfait de tous les êtres. Ajoutez que Dieu est la cause première de tout ce qui possède la vie : comment l'aurait-il donnée aux autres s'il ne l'avait pas lui-même?

Il est de foi encore que la vie de Dieu est une vie intellectuelle. Dieu a la science [3], dit l'apôtre S. Paul; or la science ne peut reposer que sur une nature intellectuelle; elle y prend racine et s'identifie avec elle. De plus, Dieu est une substance spirituelle vivante, nécessairement élevée au degré le plus haut que la vie puisse atteindre chez les esprits, c'est-à-dire à la vie intellectuelle. Ce mot ne suffit même pas aux Pères et ils disent *superintellectuelle*. Ils font entendre par là que l'intelligence de Dieu est d'un ordre incomparablement plus élevé que celle des autres êtres vivants. Les créatures accomplissent des actes d'intelligence, et ces actes sont autre chose qu'eux-mêmes. Pour Dieu, il n'y a pas de distinction; son essence est son intelligence en acte. Il a donné aux hommes et aux anges l'intelligence dont ils sont ornés, et s'il a pu la leur donner, c'est parce qu'elle est en lui dans sa perfection suprême, ou plutôt, parce qu'elle est lui.

Nous pouvons donc conclure que Dieu est un pur esprit, possédant la vie dans toute sa plénitude, et qu'il n'y a pas de matière

1. Dixitque Daniel : Dominum Deum meum adoro : quia ipse est Deus vivens : iste autem non est Deus vivens. (*Dan.*, XIV, 24.)

2. *Joan.*, XIV, 6.

3. O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei. (*Rom.*, XI, 33.) In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi. (*Coloss.*, II, 3.)

en lui. C'est d'après ce modèle, prototype et source de toute perfection, que notre âme a été créée. Mais elle est unie à la matière. Approchons-nous autant que possible de notre divin modèle en nous dégageant de la servitude que le corps veut imposer à l'esprit. Écoutons Jésus-Christ qui nous dit, du fond de son saint tabernacle : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est par« fait : » *Estote ergo perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est* [1].

IV.

VÉRITÉ ET BONTÉ DE L'ÊTRE DIVIN, OU DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST CONSIDÉRÉ COMME DIEU, DANS L'EUCHARISTIE

Le Dieu fait homme, que nous adorons au Très Saint Sacrement de l'autel, n'est pas seulement esprit et vie, il est aussi, par sa nature divine, la vérité et la bonté substantielle.

Ce divin Sauveur a daigné nous dire, tandis qu'il habitait visiblement au milieu des hommes : « Je suis la vérité : » *Ego sum veritas* [2]. Il nous a dit encore : « Personne n'est bon, sinon Dieu « seul : » *Nemo bonus nisi solus Deus* [3].

Mais que faut-il entendre par la vérité et la bonté de Dieu ?

Tout ce qui concerne l'essence divine dépasse infiniment ce que l'esprit de l'homme peut concevoir, et pour parler de ces mystères d'une hauteur inaccessible, nous devons les rapetisser, en quelque manière, à notre mesure. C'est ainsi que, pour répondre à la question qui se présente à nous, il nous faut d'abord distinguer quatre sortes de vérités : 1° La vérité *réelle* qui consiste dans l'existence ou l'essence d'une chose; 2° la vérité de *connaissance;* 3° la vérité de *parole* ou d'*écriture;* 4° la vérité de *volonté* ou *vérité morale.*

Il ne peut pas être question, lorsqu'il s'agit de Dieu, de la vérité morale qui est une vertu inclinant l'homme à dire ce qui est vrai; la volonté divine est, par elle-même, toujours déterminée à dire ce qui est vrai et n'a pas besoin d'être inclinée à le faire. Dieu, s'il veut parler, ne peut dire que la vérité. Aussi David l'appelle-t-il : « Le Dieu de vérité : *Deus veritatis* [4], » et S. Jean : « L'Esprit de vérité : *Spiritus veritatis* [5]. »

La vérité morale est liée à la vérité de parole ou d'écriture

1. *Matth.*, v, 48. — 2. Ego sum via, *veritas* et vita. (*Joann.*, XIV, 6.) — 3. *Matth.*, XIX, 17. — 4. *Ps.* XXX, 6. — 5. *Joann.*, XIV, 17.

comme à son objet. Celle-ci se trouve dans le verbe extérieur de Dieu, que renferment les Saintes Écritures.

La vérité de connaissance est nécessaire aux deux autres. En Dieu, c'est sa science infaillible dont nous aurons à parler plus tard. La seule vérité à laquelle il faille nous arrêter ici est donc la vérité de chose, ou vérité transcendantale.

Il est de foi que Dieu est le seul vrai Dieu, selon ces paroles de Notre-Seigneur à son Père céleste : « La vie éternelle, c'est qu'ils « vous connaissent, vous seul vrai Dieu : *Hæc est vita æterna :* « *Ut cognoscant te solum Deum verum* [1]. » S. Paul recourt à la même expression : « Servir le Dieu vivant et vrai : *Servire Deo* « *vivo et vero* [2]. » Jérémie avait déjà dit : « Celui-ci est le vrai « Dieu : *Hic est verus Deus* [3]. » Cette vérité est en Dieu indépendamment de toute intelligence créée. Il n'est pas besoin que quelqu'un en dehors de Dieu la connaisse et en ait une idée conforme à la réalité. De même que Dieu est essentiellement l'être, qu'il est l'être absolu en lui-même et par lui-même, il est aussi essentiellement la vérité, en lui-même et par lui-même. Sa vérité ne consiste pas dans une relation de raison, dans une dénomination extrinsèque résultant de l'acte d'une intelligence créée. Elle ne provient pas même de la connaissance parfaitement vraie que Dieu a de son essence : il n'est pas formellement le vrai Dieu parce qu'il se connaît comme tel; mais il se connaît comme tel, parce qu'il est en réalité le vrai Dieu. Cependant, il faut ajouter que Dieu n'est pas seulement vrai, ou plutôt le vrai absolu, parce qu'il est l'être absolu, mais qu'il est en même temps la vérité suprême, parce que son être et sa connaissance sont une seule et même chose et que son essence ne se distingue pas de son intelligence. « Le Christ est la vérité, » dit S. Jean : *Christus est veritas* [4].

La *bonté* n'est pas moins essentielle à Dieu que la vérité. On peut dire que, de tous ses attributs, il n'en est pas qui nous touche davantage et qu'on se rappelle avec plus de bonheur. La qualification de *bon* convient tellement à Dieu que rarement on la sépare de son nom adorable, dans le langage de la conversation, pour peu qu'on ne soit pas étranger à la piété.

En quoi consiste cette bonté de Dieu que les hérétiques des pre-

1. *Joann.*, XVII, 3. — 2. *I. Thess.*, I, 9. — 3. *Jerem.*, X, 10. — 4. *I. Joann.*, V, 6.

miers siècles, les manichéens principalement, lui ont quelquefois déniée, et que les impies de nos jours méprisent ou méconnaissent, au lieu d'y recourir humblement pour obtenir le pardon de leurs erreurs et de leurs crimes? Peut-on et doit-on reconnaître que Dieu est bon, qu'il est la bonté suprême?

Une chose est bonne, dit Suarez [1], lorsqu'elle est complète et qu'il ne lui manque rien pour être parfaite en son genre. Dieu, l'être infiniment parfait, est donc bon; on doit même dire qu'il est la bonté surpassant toutes les autres bontés, puisqu'il est infini; ou plutôt qu'il est seul bon. C'est la parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Personne n'est bon, sinon Dieu seul : » *Nemo bonus nisi solus Deus* [2].

Considérée à ce point de vue, la bonté se trouve, dans les créatures, à trois degrés différents, ou plutôt, ce sont trois bontés distinctes. La première est celle qui consiste dans la perfection propre de leur être; la seconde est ce qui ajoute à cette première bonté une perfection provenant de quelque cause accidentelle; la troisième est celle que l'être possède lorsqu'il atteint sa fin et s'y repose [3].

Aucun être créé ne possède la première bonté en vertu même de sa nature : elle n'appartient essentiellement qu'à Dieu seul. En effet, Dieu seul existe par lui-même. Sa perfection et sa bonté se confondent avec son existence; ce n'est pas à une cause étrangère qu'il les doit, car elles sont lui-même, et il n'a pas de cause en dehors de lui. Dieu est l'être dans toute sa plénitude, parce qu'il est la cause première, et sa bonté ou sa perfection est absolue comme lui, parce qu'elle est lui. Les créatures, au contraire, reçoivent d'un autre l'être et la bonté propres à leur nature. Cette bonté est inséparable de leur essence tant qu'elles existent, car toute nature créée de Dieu est bonne en soi. Mais c'est de Dieu et non pas d'elle-même qu'elle tient cette bonté.

La seconde, la bonté accidentelle qui, dans les créatures, s'ajoute à la bonté essentielle, ne convient pas proprement à Dieu, car il n'y a rien d'accidentel en lui. Elle lui convient néanmoins d'une manière éminente, vis-à-vis de nous, à cause du mode selon lequel nous concevons ses attributs et les actes transitoires

1. SUAREZ, *de Deo uno et trino*, tract. I.
2. *Matth.*, XIX, 17.
3. S. THOM., I p., q. VI, art. 3.

par lesquels il les manifeste. Mais, au fond, ces actes transitoires n'ajoutent rien à la bonté de Dieu ni à sa perfection, qui réside tout entière dans son essence et n'admet rien d'accidentel.

Quoiqu'il n'y ait pas pour Dieu de fin ultime vers laquelle il tende et qu'il doive atteindre, parce qu'une telle fin suppose une imperfection, cependant il possède la bonté qui résulte pour un être du fait d'atteindre à sa fin dernière. En effet, il est toujours et nécessairement heureux; il se repose en lui-même; il trouve sa béatitude dans sa propre essence qu'il comprend et qu'il aime.

Les créatures peuvent encore posséder un autre genre de bonté, qui procède de l'intégrité et de l'arrangement convenable des parties qui les composent; cette bonté ne peut convenir qu'aux êtres matériels dont elle constitue la beauté. Il est donc évident qu'on ne doit pas la chercher en Dieu. On pourrait dire cependant qu'il la possède éminemment, en vertu de la perfection infinie de son essence, ou bien encore parce que nulle perfection ne lui manque.

Enfin, dans les substances créées, outre la perfection de la nature, il y a la perfection propre à chaque être en particulier considéré comme tel. Ce genre de perfection ou de bonté appartient à Dieu, pour qui, en vertu de son essence, subsister et être la perfection incommunicable sont nécessairement une chose identique. A ce point de vue encore, nous pouvons dire que Dieu est bon et qu'il est bon par lui-même.

Remarquons ici que l'on peut dire, d'une manière absolue, de toute créature considérée en elle-même qu'elle est bonne; cependant, comparée à Dieu, elle ne l'est que jusqu'à un certain point. Dieu est seul absolument bon, parce qu'il possède toute perfection, soit formellement, soit d'une manière éminente : son essence l'exige. Aussi dit-il lui-même à Moïse, dans l'Exode, en lui promettant de se manifester à ses yeux : « Je te montrerai tout bien. *Ostendam tibi omne bonum.* »

Suarez, dont nous continuons de résumer la doctrine, dit encore que la bonté d'une chose vient, en second lieu, de ce que la perfection qui est en elle la rend agréable à elle-même ou à quelque autre et, par conséquent, la fait désirer et aimer.

Dieu se complaît infiniment dans sa perfection souveraine, ce qui fait nécessairement qu'il s'aime. Sa perfection le rend en même temps l'objet des désirs et de l'amour des créatures. Tout tend vers lui parce qu'il est le premier principe, la source de

tous les biens, et que c'est lui qui conserve à tous les êtres leur existence intime et leurs perfections. David le proclamait lorsqu'il s'écriait : « Que le Dieu d'Israël est bon pour tous ceux qui ont « le cœur droit ! » *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde!* Tout s'élance vers lui parce qu'il est la fin dernière de toutes choses. C'est en lui que les créatures intellectuelles doivent trouver leur béatitude, et les autres êtres le recherchent, chacun à sa manière et selon sa nature : il est leur fin, le bien qu'ils poursuivent par des voies différentes, le souverain bien de tous.

Il y a une troisième bonté qui convient exclusivement aux êtres intellectuels, la bonté morale.

La bonté morale est *actuelle* lorsqu'un être intelligent accomplit actuellement des actes moraux qui sont bons. Elle est habituelle lorsque l'habitude d'accomplir de tels actes a fait naître en lui une inclination, des dispositions qui l'y portent. Cette bonté, que l'on trouve dans l'ange et dans l'homme, existe à plus forte raison en Dieu, qui la possède d'une manière incomparablement plus parfaite. C'est la droiture intrinsèque de Dieu, qui ne fait qu'un avec sa nature et qui est la règle suprême de toute bonté morale chez les autres êtres. Cette bonté de Dieu est la rectitude naturelle de sa volonté ; c'est aussi sa volonté libre qui répand ses bienfaits au dehors et qui, par là même, est une bonté morale.

Dans la bonté morale de Dieu se confondent sa charité, sa miséricorde, sa justice, toutes les vertus particulières et les actes de sa divine volonté, dont nous parlerons en leur lieu.

La bonté morale élevée à un degré de perfection plus qu'ordinaire dans les anges ou dans les hommes s'appelle la *sainteté*, que l'on peut définir : *la pureté parfaite jointe à un attachement solide au souverain bien qui est Dieu.* Pour Dieu, qui est lui-même le souverain bien, la sainteté est Dieu reposant en lui-même, bienheureux par lui-même.

« Dieu est appelé *saint*, dit Lessius [1], 1° comme cause et source de toute sainteté de la voie et de la patrie, des hommes et des anges ; car toute sainteté vient de lui comme d'une source infinie de pureté et de sainteté.

« 2° Dieu est appelé *saint*, en tant qu'il est l'objet et la mesure de toute sainteté. Comme il est lui-même l'infinie pureté et qu'il

1. LESSIUS, *de Divinis Nominibus*, cap. XVII, traduction du R. P. BOUIX.

est infiniment spirituel, plus quelqu'un s'approche de lui par la connaissance et par l'amour, plus il est saint; car le connaître, l'aimer et adhérer à lui par un amour très sincère, est la véritable et formelle sainteté, par laquelle tout esprit créé est formellement sanctifié et appelé saint.

« 3° Dieu est appelé *saint*, non seulement en tant qu'il est l'objet de toute sainteté ou la sainteté objective, mais encore parce qu'il est formellement saint ou la sainteté même. En effet, comme, d'une part, la vraie sainteté formelle consiste dans la connaissance, l'amour et la jouissance de Dieu et que, d'autre part, Dieu se connaît infiniment lui-même, s'aime infiniment lui-même et jouit infiniment de lui-même, il est manifeste que sa sainteté est infinie, et que lui-même est infiniment saint; je dis plus, qu'il est la sainteté infinie, puisqu'il est l'infinie connaissance, amour et jouissance de lui-même.

« 4° Dieu est appelé *saint*, parce que tout ce qui appartient à l'essence de la sainteté, il l'a de lui-même, et avec une perfection infinie. Deux choses sont requises pour la sainteté : l'amour de l'objet et la pureté de l'objet; or, Dieu les possède l'une et l'autre par lui-même; il est l'amour infini de lui-même et il est l'objet d'une pureté infinie, dans l'amour duquel consiste la sainteté formelle. Ainsi donc, il est lui-même la sainteté, tant formelle qu'objective. Il est lui-même, par son essence, la mesure de toute sainteté, et de la sienne, et de celle de tous les anges et de tous les hommes. Il est, par l'amour de lui-même, formellement saint, et la sainteté elle-même, et la source de la sainteté. »

Les preuves qui établissent la bonté et la sainteté de Notre-Seigneur Jésus-Christ, considéré dans sa nature divine au Très Saint Sacrement, sont innombrables; nous pourrions nous contenter de celles que nous avons données, mais on aime à s'arrêter sur un tel sujet; nous en ajouterons donc quelques-unes.

Il serait difficile de compter tous les passages de la Sainte Écriture qui rendent témoignage à la bonté de Dieu. L'Ancien et le Nouveau Testament proclament cette bonté infinie à chaque page. David surtout ne se lasse pas de la célébrer. Tantôt, s'adressant à Dieu avec confiance et humilité, il lui dit : « Souvenez-vous, Seigneur, de vos bontés et de vos miséricordes des temps les plus « anciens; les fautes de ma jeunesse et mes ignorances, oubliez-« les. Selon votre miséricorde, souvenez-vous de moi à cause de

« votre bonté [1]. » Tantôt il s'écrie, ravi d'admiration : « Que le « Dieu d'Israël est bon pour ceux qui ont le cœur droit [2] ! » Ou bien encore, il supplie Dieu de l'éclairer, parce qu'il est le Dieu bon : « Vous êtes bon : dans votre bonté enseignez-moi [3]. » Mais surtout il presse son peuple de s'unir à lui pour louer le Seigneur à cause de ses bienfaits innombrables. Combien de fois ne répète-t-il pas ces mots : « Louez le Seigneur parce qu'il est bon, parce « qu'à jamais s'étend sa miséricorde [4] ? » Les livres de la Sagesse et ceux des Prophètes offrent souvent des textes analogues.

Mais les actes prouvent plus que les paroles. On a souvent attaché à l'ancienne Loi un caractère de sévérité que l'on exagère peut-être. Certainement, elle n'est pas la loi de grâce et de miséricorde; ce caractère était réservé à l'Évangile : cependant avec quel éclat la bonté divine ne se manifeste-t-elle pas dans l'Ancien Testament !

Ce qui est bon mérite seul d'être aimé. Dieu, qui est la justice et la vérité par essence, ne peut donc ordonner d'aimer que ce qui est bon. Or, le premier de tous les commandements qu'il donne est celui-ci : « Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est le seul « Seigneur. Tu aimeras donc le Seigneur ton Dieu de tout ton « cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. Et ces comman- « dements que je te donne aujourd'hui seront en ton cœur. Tu les « inculqueras à tes enfants, et tu en parleras quand tu te tiendras « en ta maison, quand tu te mettras en chemin, quand tu te cou- « cheras et quand tu te lèveras. Et tu les lieras comme un signe « sur tes mains, et ils seront comme des fronteaux entre tes yeux. « Tu les écriras aussi sur les poteaux de ta maison et sur tes « portes [5]. »

1. Reminiscere miserationum tuarum, Domine, et misericordiarum tuarum quæ a sæculo sunt. Delicta juventutis meæ et ignorantias meas ne memineris. Secundum misericordiam tuam memento mei tu : propter bonitatem tuam Domine. (*Ps.* XXIV, 6, 7.)

2. Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde. (*Ps.* LXXII, 1.)

3. Bonus es tu : et in bonitate tua doce me. (*Ps.* CXVIII, 72.)

4. Confitemini Domino quoniam bonus, quoniam in sæculum misericordia ejus. (*I. Par.*, XVI, 34 ; *II. Par.*, V, 13 ; *Ps.* CV, 1 ; CVI, 1 ; CXVIII, 1, 29 ; CXXXV, 1 ; *Dan.*, III, 89.)

5. Audi, Israel, Dominus Deus noster Dominus unus est. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua. Eruntque verba hæc, quæ ego præcipio tibi hodie, in corde tuo : et narrabis ea filiis tuis, et meditaberis in eis sedens in domo tua, et ambulans in itinere,

Par ce passage et par le Décalogue même, il est de la dernière évidence que le précepte de l'amour de Dieu est celui que Moïse recommande, avec le plus de force, aux enfants de Jacob. S'il en fallait une preuve, nous n'aurions qu'à citer les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, répondant au scribe qui lui demandait quel était le premier de tous les commandements : « Tu « aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton « âme et de toutes tes forces [1]. »

Quelles plus grandes preuves pourrait-on donner de la bonté infinie de Dieu que la promesse admirable faite à nos premiers parents pour les consoler après leur chute ? que le pardon accordé à tous les habitants de plusieurs villes criminelles en faveur de dix justes, s'ils s'y étaient trouvés, et le salut effectif de la petite ville de Tsohar, en considération de Loth ? que les bénédictions prononcées par Moïse au nom du Seigneur, pour tous les observateurs de la loi, et la promesse de pardonner à ses infracteurs, dès qu'ils seraient touchés d'une sincère repentance ? que tant de soins, tant de sollicitude pour les Israélites, malgré leurs ingratitudes et leurs fréquentes révoltes ? Aussi David, le plus pieux des rois, s'écriait-il dans sa reconnaissance : « Bénis le Seigneur, ô mon « âme, et n'oublie point ses bienfaits [2]. Le Seigneur est compatis-« sant et miséricordieux [3] ; il est lent à punir et bien miséricor-« dieux. De même qu'un père s'attendrit sur ses enfants, le Sei-« gneur a eu pitié de ceux qui le craignent [4]. »

Mais si la loi de Moïse nous donne une si haute idée de la bonté de Dieu, l'Évangile nous la montre sous un jour plus propre encore à toucher nos cœurs, quand il dit que Dieu a envoyé son Fils unique au monde pour faire, par sa mort, la propitiation de nos péchés. La croix de Jésus-Christ devient un tribunal auguste où est affichée l'amnistie qu'il accorde à tous les pécheurs repentants.

dormiens atque consurgens. Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque et movebuntur inter oculos tuos, scribesque ea in limine et in ostiis domus tuæ. (*Deuter.*, VI, 6 et seq.)

1. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota virtute tua. (*Marc.*, XII, 30.)

2. Benedic anima mea Domino, et noli oblivisci omnes retributiones ejus. (*Ps.* CII, 2.)

3. Miserator et misericors Dominus; longanimis et multum misericors. (*Ps.* CII, 8.)

4. Quomodo miseretur pater filiorum, misertus est Dominus timentibus se. (*Ps.* CII, 13.)

L'étable de Bethléem et le Calvaire sont les deux grandes écoles où l'on peut, mieux que dans tous les livres, apprendre que notre Dieu est bon, ou plutôt qu'il est la bonté même, la bonté par essence. Et parce qu'il est bon, il veut que nous soyons bons comme lui ; il veut que nous pardonnions comme lui à ceux qui nous ont offensés. Pour nous obliger en quelque sorte à imiter sa bonté, il fait, du pardon que nous accordons à nos frères, la mesure et la règle du pardon que nous désirons pour nous-mêmes.

Dans le saint Évangile, Notre-Seigneur Jésus-Christ proclame que Dieu seul est bon [1]. S. Paul, dans ses épîtres, rend fréquemment hommage à la bonté de Dieu : « Est-ce que vous méprisez « les richesses de sa bonté [2] ? » écrit-il aux Romains ; et dans la même épître, il leur dit encore : « Voyez donc la bonté et la sé- « vérité de Dieu : sa sévérité envers ceux qui sont tombés, et sa « bonté envers vous, si toutefois vous persévérez dans la bonté [3]. »

Inutile de dire que les Pères ont, en mille endroits de leurs écrits, célébré la bonté de Dieu. Nous ne pouvons ici multiplier les citations. Voici pourtant quelques lignes de S. Augustin qui reviennent particulièrement à notre sujet. L'évêque Macédonius avait demandé le secours de ses lumières sur quelques points de doctrine. Dans une première lettre que l'illustre et saint docteur lui adresse en réponse, nous lisons ces mots : « Considérant vos « mœurs, j'ai dit que vous êtes bon ; mais vous, rappelez-vous « les paroles du Christ et dites-vous à vous-même : *Nul n'est « bon que Dieu seul* [4]. Ces paroles sont nécessairement vraies, « car elles ont été prononcées par la Vérité substantielle ; cepen- « dant on aurait tort de croire que je me suis trompé et qu'il y a « désaccord entre mon affirmation et l'enseignement du Seigneur, « *nul n'est bon que Dieu seul*, en avançant que vous êtes vrai- « ment bon. En effet le Seigneur ne s'est pas contredit lui-même ; « or il a dit : *L'homme bon tire le bien du bon trésor de son « cœur* [5]. Dieu est bon d'une manière qui n'appartient qu'à lui

1. Unus est bonus Deus. (*Matth.*, XII, 35.) — Nemo bonus nisi solus Deus. (*Luc.*, XVIII, 49.)

2. An divitias bonitatis ejus contemnis? (*Rom.*, II, 4.)

3. Vide ergo bonitatem et severitatem Dei : in eos quidem qui ceciderunt, severitatem ; in te autem bonitatem Dei si permanseris in bonitate. (*Rom.*, XI, 22.)

4. Nemo bonus nisi unus Deus. (*Marc.*, X, 18.)

5. Bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bonum. (*Luc.*, VI, 45.)

« seul, et il ne peut pas perdre cette bonté singulière. Sa bonté « ne lui vient pas de la participation à quelque bien distinct de « lui-même : il est lui-même le bien en vertu duquel il est bon. « L'homme au contraire, lorsqu'il est bon, tient de Dieu sa bonté « qu'il ne peut avoir de lui-même. C'est par l'esprit de Dieu que « deviennent bons tous ceux qui le sont : notre nature a été créée « capable de bonté, grâce à notre volonté propre. Notre rôle est « donc, pour devenir bons, de recevoir et de posséder ce que « donne celui qui est bon par sa propre nature [1]. »

Il serait difficile de demander un texte exprimant plus clairement que Dieu est la bonté absolue, le bien existant par lui-même, ne recevant rien d'aucun être différent de lui, mais qu'il est au contraire pour tous la cause du degré de bonté qu'ils possèdent. Dans une seconde lettre au même Macédonius, S. Augustin présente encore la même doctrine en des termes un peu différents. « Que pouvons-nous choisir, dit-il, pour objet principal de notre « amour que le plus grand de tous les biens ? Et quel est-il ? C'est « Dieu, qui est tellement le souverain bien que d'aimer autre « chose que lui, ou autant que lui, ce n'est pas savoir nous aimer « nous-mêmes. Car notre état est d'autant meilleur, que nous « nous portons avec plus d'impétuosité vers ce qu'il y a de meil- « leur. Mais ce ne sont point nos pas, c'est notre amour qui « nous porte vers ce bien suprême, et il nous sera d'autant plus « intimement présent que l'amour qui nous y porte sera plus « pur. Nul espace ne contient ni ne renferme ce bien ineffable ; « comme il est présent partout et tout entier partout, ce ne sont « point nos pieds qui nous portent vers lui, mais nos cœurs [2]. »

1. Ego quidem intuens mores tuos appellavi te virum bonum : sed tu intuens verba Christi, dic tibi ipsi : *Nemo bonus, nisi unus Deus*. Quod cum verum sit (hoc enim veritas dixit) nec ego tamen illud existimari debes fallaci assentione dixisse, et dominicis verbis quasi contrarius extitisse, ut cum ille dicat : *Nemo bonus, nisi unus Deus*, ego te appellaverim virum bonum. Non enim et ipse Dominus contraria sibi locutus est, ubi ait : *Bonus homo de bono thesauro cordis sui profert bona*. Deus ergo singulariter bonus est, et hoc amittere non potest. Nullius enim boni participatione bonus est, quoniam bonum quo bonus est, ipse sibi est : homo autem cum bonus est ab illo bonus est, quod a seipso esse non potest. Illius enim spiritu boni fiunt quicumque boni fiunt ; cujus capax creata est nostra natura per propriam voluntatem. Pertinet ergo ad nos, ut boni simus, accipere et habere quod dat, qui de suo bonus est. (S. AUGUST., epist. CLIII *ad Macedon.*)

2. Quid autem eligamus quod præcipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus? Hoc Deus est, cui si diligendo aliquid vel præponimus, vel æqua-

A ces témoignages de S. Augustin nous n'ajouterons que quelques lignes de S. Bernard. « Personne n'est saint, dit-il dans « un sermon, personne n'est bon, personne n'est juste, sinon Dieu « seul, parce qu'il est bon par lui-même [1]. »

Ailleurs il dit encore : « Dieu est tout bien et le souverain bien ; « il est en même temps la douceur, et un genre de douceur qui « s'étend à tout : *Ceux qui me mangent auront encore faim,* « dit-il, *et ceux qui me boivent auront encore soif* [2]. »

Nous en avons dit assez de la bonté de l'Être divin. Cette bonté est celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ, puisqu'il est Dieu. C'est elle, en même temps que la bonté très parfaite de son humanité, qui le retient captif parmi nous, dans l'adorable Sacrement de nos autels. Soyons bons comme il est bon et aimons ce bien suprême, comme il mérite d'être aimé : *Sic nos amantem quis non redamaret ?*

V.

SIMPLICITÉ ABSOLUE, RÉELLE, MÉTAPHYSIQUE ET LOGIQUE DE LA NATURE DIVINE DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE.

Si l'on nous demandait pourquoi, dans un traité de la dévotion au Très Saint Sacrement, nous abordons des questions ardues et difficiles, telles que celles de la nature divine et de ses attributs, nous répondrions par ces paroles que le divin Maître adressait à

mus, nos ipsos diligere nescimus. Tanto enim nobis melius est, quanto magis in illum imus, quo nihil melius est. Imus autem non ambulando, sed amando. Quem tanto habebimus præsentiorem, quanto eumdem amorem, quo in eum tendimus, potuerimus habere puriorem : nec enim locis corporalibus vel extenditur vel includitur. Ad eum ergo qui ubique præsens est et ubique totus, non pedibus ire licet, sed moribus. (S. AUGUST., epist. CLV *ad Macedonium.*)

Citons encore ces paroles de S. Augustin dans le livre des *Méditations :*

Deus vera et summa vita, a quo et per quem et in quo vivunt omnia quæcumque vere et beate vivunt. Deus bonum et pulchrum, a quo et per quem et in quo bona et pulchra sunt omnia quæcumque bona et pulchra sunt. (ID., lib. *Medit.*, cap. XXXII.)

1. Nemo sanctus, nemo bonus, nemo justus nisi solus Deus. (S. BERNARD., *de Gratia Dei*, serm. III.)

2. Deus ergo omne bonum, et summum bonum, etiam dulcedo, et dulcedinis genus generalissimum. *Qui edunt me adhuc esurient*, inquit, *et qui bibunt me adhuc sitient.* (ID., serm. II super *Salve regina.*)

son Père céleste, après l'institution de l'Eucharistie : « La vie éter-« nelle, c'est qu'ils vous connaissent, vous le seul vrai Dieu, et « celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. » Pour arriver à la vie éternelle, il faut connaître Dieu. Mieux nous le connaîtrons, mieux nous connaîtrons Jésus-Christ, Fils bien-aimé du Père, plus nous marcherons avec ardeur et sécurité dans la voie qui conduit à la vie éternelle, c'est-à-dire, plus nos âmes seront pénétrées de la véritable devotion ; plus aussi nous goûterons, dès ici-bas, les prémices de cette éternelle et bienheureuse vie, dont la béatitude trouve sa source intarissable dans la connaissance et la contemplation de la divinité et de l'humanité glorieuse de Notre-Seigneur. Ne convient-il pas que nous nous efforcions de connaître, autant qu'il nous est possible ici-bas, ce Dieu, l'unique objet de notre espérance et de notre amour? Lorsque nous nous prosternons au pied de l'autel où la victime divine s'immole chaque jour pour nous, ne faut-il pas que nous ayons au moins une idée des grandeurs infinies de notre adorable victime? Il est vrai que les âmes simples reçoivent parfois, dans leurs pieuses méditations, des lumières auxquelles les théologiens n'atteignent que difficilement. Mais ce sont là des grâces particulières sur lesquelles il serait présomptueux de compter, et qui ne dispensent nullement de recourir, lorsqu'on le peut, aux sources ordinaires de lumière que Dieu a mises à notre portée.

Notre-Seigneur Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie est, par sa nature divine, l'Être infiniment vrai et infiniment bon. Il est aussi l'Être infiniment simple.

Disons d'abord, en nous réservant d'y revenir plus tard, que la trinité des personnes en Dieu ne nuit aucunement à la simplicité parfaite de sa nature, qui est une et complète en chacune d'elles. Mais ne pourrait-on pas établir qu'il existe une distinction réelle entre l'essence divine et ses attributs? Ne faudrait-il pas admettre au moins que les attributs sont différents entre eux? S'il en était ainsi, la simplicité n'existerait pas en Dieu ; on devrait reconnaître en lui division et composition. Or la simplicité de Dieu est absolue. C'est une vérité de foi. Le IVe concile de Latran l'a solennellement déclaré : *Dieu est une essence, substance ou nature absolument simple.* Ses divers attributs ne nuisent donc en rien à sa simplicité. Il n'en est pas de Dieu comme des êtres bornés. Dieu est esprit : notre âme aussi est esprit ; mais les facultés de notre

âme sont parfaitement distinctes entre elles ; notre intelligence n'est pas notre mémoire, et celle-ci n'est pas notre volonté : il en est de même des autres qualités que nous pouvons avoir. Mais en Dieu tout est un.

Pour mieux comprendre qu'il en soit ainsi, remarquons d'abord qu'il existe plusieurs modes de distinctions [1].

Il y a la distinction *réelle :* c'est celle que l'on constate entre deux choses séparables l'une de l'autre, par exemple entre le corps et l'âme ; ou bien simplement entre une chose et son mode d'être ; par exemple, entre le doigt et l'inflexion du doigt : le doigt et l'inflexion ne vont qu'accidentellement ensemble et sont très séparables ; un doigt peut très bien n'être pas infléchi, et une chose courbée n'être pas un doigt. Il y a la distinction purement métaphysique et logique. Il y a enfin la distinction de *raison*, qui n'existe que dans l'esprit de celui qui la fait. Une intelligence créée ne peut pas saisir dans leur ensemble les mystères infinis de l'être divin et, pour s'en faire une idée quelconque, elle doit se créer une multitude de concepts différents, et supposer en Dieu des distinctions qu'elle sait bien ne pas exister dans la réalité.

Il est nécessaire encore de bien se rendre compte de ce qu'il faut entendre par *attribut.* On nomme *attribut* toute perfection qui convient à Dieu et que l'on reconnaît en lui. Les attributs sont de deux sortes, les uns *positifs*, les autres *négatifs*. Les attributs *positifs* sont ceux que l'on énonce de Dieu par affirmation ; par exemple, on dit qu'il est bon, qu'il est sage. Les attributs *négatifs* sont ceux que l'on énonce sous forme de négation, pour rejeter loin de lui ce qui serait une imperfection pour la nature divine, telles sont l'infinité qui exclut tout terme et toute limite ; l'immortalité qui exclut la souffrance et la mort.

Il y a aussi les attributs *relatifs* et les attributs *absolus*. Les attributs *relatifs* conviennent à Dieu non pas précisément parce qu'il est Dieu, mais pour une autre raison : c'est ainsi que la *paternité* convient à la première personne de la Sainte Trinité, à cause de sa relation avec la seconde personne qui est son Fils. Les attributs *absolus* conviennent à Dieu uniquement parce qu'il est Dieu, comme la bonté, la sagesse, la sainteté.

Il sera aisé maintenant de montrer que l'on ne peut admettre

1. Voir principalement ANT. BOUCAT, *Theol. Patr.*

aucune distinction réelle, ni entre Dieu et ses attributs, soit absolus, soit relatifs, ni entre les attributs absolus considérés chacun à part. La Sainte Écriture, l'autorité des conciles et des Pères, la raison elle-même, nous fourniront les preuves de cette vérité.

On lit dans l'Évangile selon S. Jean, au chapitre xe, verset 30, cette parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ aux Juifs : « Moi et « mon Père, nous sommes une seule chose : *Ego et Pater unum* « *sumus.* » Ces quelques mots seuls suffisent pour montrer d'une manière évidente que l'on ne peut admettre en Dieu, aucune distinction réelle, et que, si notre esprit en conçoit quelqu'une, elle est purement subjective. En effet, quelle distinction réelle peut-il exister là où tout est une seule et unique chose? Or, il en est ainsi en Dieu : tout est un. Le Père est Dieu; le Fils est Dieu et il est un même et unique Dieu avec le Père; le Saint-Esprit est Dieu, et il est un même et unique Dieu avec le Père et le Fils. Dieu ou la nature de Dieu n'est donc pas divisée même par la distinction des personnes divines; à plus forte raison ne l'est-elle pas pour rien de ce que notre intelligence conçoit en elle comme distinct, à cause de notre impuissance à comprendre Dieu dans toute la simplicité et la perfection infinie de son être. Dieu est donc sa propre sagesse; il est sa vie; il est sa justice. Tout n'est en lui, dans la réalité, qu'une seule et même chose : *Ego et Pater unum sumus.*

Le Concile de Reims célébré en 1148, sous le pontificat du pape Eugène III, eut à s'occuper de certains hérétiques qui prétendaient établir une distinction réelle entre Dieu, sa divinité et ses attributs. A cette occasion, le saint concile définit ainsi la croyance de l'Église sur ce point : « Nous croyons que la simple nature de la divinité « est Dieu, et que, dans le sens catholique, on ne peut pas nier que « Dieu est la divinité, et que la divinité est Dieu. S'il est dit quel- « quefois du Seigneur qu'il est sage par sa sagesse, grand par sa « grandeur, Dieu par sa divinité, si l'on rencontre encore d'autres « expressions analogues, nous croyons que la sagesse par laquelle « Dieu est sage n'est autre que Dieu lui-même, que la grandeur « par laquelle il est grand est encore lui; que l'éternité en vertu « de laquelle il est éternel est lui; qu'il est lui-même l'unité par « laquelle il est un, qu'il est la divinité par laquelle il est Dieu; « en un mot, que Dieu est à lui-même sa sagesse, sa grandeur, « son éternité, sa divinité.... Lorsque nous parlons des trois « personnes divines, nous confessons qu'elles sont un seul et

« même Dieu, une substance divine unique [1]. » Le Concile de Reims, auquel assistait S. Bernard, ne séparait donc la nature divine ni des personnes ni des attributs. Il ne reconnaissait pas davantage de distinction réelle entre les attributs différents; pour lui, tout est unité en Dieu, tout est une seule et même entité.

Le quatrième Concile de Latran, convoqué par le grand pape Innocent III et tenu en l'an 1215, formula la déclaration suivante en condamnation de quelques erreurs de l'abbé Joachim : « Il existe « un être suprême, l'incompréhensible et inestimable essence « divine, qui est véritablement Père, Fils et Saint-Esprit. Les trois « personnes ensemble sont cet être, et chacune d'elles prise en par- « ticulier l'est aussi, et c'est pourquoi il y a en Dieu seulement « trinité et non quaternité [2]. » Si la divinité n'était pas Dieu, si la sagesse divine n'était pas Dieu, il n'y aurait pas seulement quaternité en lui mais autant d'entités distinctes que de perfections, ce qui est absolument contraire à la foi. Il n'y a donc rien en Dieu qui porte trace d'une distinction réelle, et par conséquent aucune distinction de ce genre n'existe.

On pourrait trouver dans d'autres Conciles des textes analogues, par exemple dans celui de Florence [3], mais ce que nous

1. Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari quin divinitas sit Deus, et Deus divinitas : si sicubi dicitur Domini sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse, et alia hujusmodi, credimus, non nisi ea sapientia, quæ est ipse Deus sapientem esse ; non nisi ea magnitudine, quæ est ipse Deus, magnum esse; non nisi ea æternitate, quæ est ipse Deus, æternum esse; non nisi ea unitate unum quæ est ipse; non nisi ea divinitate Deum, quæ est ipse, id est, seipso sapientem, magnum, æternum, unum Deum.... Cum de tribus personis loquimur.... ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. (*Ex act. concil. Rhem.*, anno 1148 celebrati.)

2. Una quædam summa res est, incomprehensibilis quidem et inæstimabilis, divina essentia, quæ veraciter est Pater, Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personæ, et sigillatim quælibet earumdem, et ideo inde Trinitas est solummodo, non quaternitas, quia quælibet trium personarum est illa res. (*Concil. Lateran.* IV, cap. II.)

3. Florentinum suum addit calculum tantæ veritati dicens omnia in Deo esse unum, ubi non obviat relationis oppositio. Enimvero sess. XVIII, Joannes pro Latinis Græcos sic alloquitur : « Vos quæritis an idem sit in personis di- « vinis substantia et persona seu hypostasis; nos vero dicimus substantiam « et personam seu hypostasim idem esse re, differre autem nostro intelligendi « modo. » Tunc Marcus Ephesinus pro Græcis respondens, dixit : « Hac in « parte nulla discrepantia. » Ex his hoc effingitur argumentum : Quæ revera sunt unum et idem, nullo modo realiter distinguuntur, quia distinctio realis intercedit solum inter res plures; sed ex Florentino omnia in Deo sunt una

avons rapporté suffit pour mettre en évidence la croyance de l'Église.

Si maintenant nous interrogeons les Pères de l'Église, nous trouverons dans leurs écrits le même enseignement.

S. Denys, cité par Euthymius, s'exprime ainsi : « Dieu est unité « et il ne l'est pas : il est unité parce qu'il est l'unité elle-même ; « il ne l'est pas parce qu'il est supérieur à toute unité et que c'est « par lui que toute unité existe [1]. »

S. Grégoire de Nazianze dit, en parlant des trois adorables personnes de la Sainte Trinité : « Elles sont vies et vie, lumières et « lumière, biens et bien, gloires et gloire ; elles sont le vrai et la « vérité, l'esprit de vérité ; elles sont saintes et la sainteté elle-même [2]. »

Tout, d'après ces paroles du saint docteur, se résout donc en Dieu dans l'unité.

S. Augustin exprime la même doctrine en ces termes, dans le livre des *Méditations :* « Dieu est la véritable et suprême vie, de qui, « par qui et en qui vivent toutes choses vivant véritablement et « d'une vie bienheureuse. Dieu est le bon et le beau de qui, par « qui et en qui sont bonnes et belles toutes les choses qui le « sont [3]. »

S. Fulgence dit à son tour : « Le Christ, Dieu puissant, est Dieu « de telle sorte qu'il est sa propre divinité ; de même il est puis-« sant, et sa puissance c'est aussi lui-même ; il est grand, et sa gran-« deur c'est lui ; il est sage, et sa sagesse c'est encore lui. Que telle « soit la doctrine catholique, il est aisé de le reconnaître à ce signe « que si nous nommons la grandeur, la bonté, la vertu de Dieu,

res, natura scilicet et personæ et attributa ; nec reperitur distinctio nisi ubi obviat relationis oppositio, quæ quidem intercedit inter personas ad invicem spectatas. Igitur non est distinctio nisi rationis, inter naturam et personas, inter naturam et attributa, inter attributa et sanctissimas personas. (ANT. BOUCAT, *Theologia Patrum scolastico-positiva*, dissert. III.)

1. Deus unitas dicitur et non unitas ; unitas quidem, quia est ipsa unitas ; non unitas vero, quia unitate omni superior est, et omnis constitutor unitatis. (S. DIONYSIUS, apud EUTHIMIUM, part. I.)

2. Vitas et vitam, lumina et lumen, bona et bonum, glorias et gloriam, verum et veritatem, spiritum veritatis sancta et ipsammet sanctitatem. (S. GREGOR. NAZIANZ., serm. XIII, apud BOUCAT.)

3. Deus vera et summa vita, a quo et per quem et in quo vivunt omnia quæcumque vere et beate vivunt. Deus bonum et pulchrum ; a quo, per quem et in quo bona et pulchra sunt omnia quæcumque bona et pulchra sunt. (S. AUGUST., *Medit.*, cap. XXXII.)

« nous n'entendons pas signifier, sous ces divers noms, des choses « différentes, mais bien une seule qui est l'essence ou la nature « divine [1]. »

S. Grégoire le Grand dit en deux mots : « Dieu est ce qu'il a [2]. » Et S. Isidore : « Autre chose n'est pas ce que Dieu est, autre chose « ce qui est en lui [3]. » Enfin, car il faut se borner, citons encore ces paroles de S. Bernard : « Tout ce que nous croyons de la divi- « nité n'est en Dieu qu'une seule et même chose.... La simplicité « d'essence qu'il veut que l'on reconnaisse en lui est absolue ; « nulle chose n'y diffère d'une autre. Il est grandeur, il est « bonté [4]. »

D'après ces textes et d'autres semblables qu'on lit dans les écrits des Pères, Dieu est sa vie même, sa sagesse, sa grandeur, sa beauté, sa bonté. Il n'existe donc pas de distinction entre lui et ses attributs, puisque de toute distinction il résulte nécessairement que la chose distinguée n'est pas la même que celle dont on la distingue. C'est ainsi que l'âme raisonnable n'est pas distinguée d'elle-même, mais elle l'est du corps, de la science et des autres perfections qu'elle peut posséder. Il n'existe donc pas de distinction réelle, entre l'essence de Dieu, les personnes divines et les attributs, ni entre les personnes elles-mêmes, ni entre les attributs considérés à part.

Une seconde preuve de l'absence de toute division ou distinction réelle est celle-ci : Supposez que la divinité soit distincte de Dieu, Dieu ne serait plus la substance divine parce que, dans les êtres composés de parties différentes, l'une n'est pas l'autre. « Ou bien la « divinité est substance, dit S. Augustin, ou bien elle ne l'est pas. « Si elle est substance et qu'elle soit autre chose que le Père, ou « que le Fils, ou que le Saint-Esprit, ou que les trois personnes

1. Christus, Deus fortis sic est Deus, ut ipse sit divinitas sua, quemadmodum sic est fortis, ut ipse sit virtus sua ; sic est magnus ut ipse sit magnitudo sua.... Claret nempe hoc esse catholicæ veritatis ut, cum in Deo divinitatem, magnitudinem, virtutem.... nominamus.... non istis diversis nominibus quædam diversa, sed unum illud quod est essentia vel natura certissime noverimus. (S. FULGENT., in *Respons. ad Ferrandum*, interr. 2.)

2. Deus hoc est quod habet. (S. GREGOR., lib. X *Moral.*)

3. Non aliud est ipse, et aliud quod in ipso est. (S. ISIDOR. HISP., lib. I de *Summo bono*, cap. I, sent. 6.)

4. Quod de divinitate sentimus unum in Deo sunt.... Deus hanc sibi vindicat meram singularemque suæ essentiæ simplicitatem, ut non aliud et aliud.... Deus est magnitudo, bonitas. (S. BERNARD., serm. LXXX *in Cant.*)

« de la Trinité prises ensemble, il faut nécessairement admettre « une autre substance, ce que la vérité réprouve et rejette [1]. »

Autre raison encore. S'il existait une distinction réelle entre l'essence divine, les personnes et les attributs, Dieu ne serait plus toujours égal à lui-même : il y aurait du plus et du moins dans l'essence divine. Elle serait quelque chose de plus grand, considérée avec les personnes et les attributs que simplement en elle-même, puisque, de fait, ce seraient là des perfections distinctes d'elle, qui lui seraient unies. Il en serait de cette divine essence comme des hommes qui deviennent plus grands par les perfections qu'ils acquièrent, parce qu'ils ne sont ni leur sagesse, ni leur bonté, ni leur vertu : ces qualités s'ajoutent à leur être, mais ne sont pas leur essence. Or il n'est pas admissible, il est absurde même, et par conséquent erroné, d'admettre du plus ou du moins en Dieu. « Dieu, « dit encore S. Augustin, n'est pas grand d'une grandeur qui ne « serait pas ce qu'il est lui-même, mais à laquelle il aurait seule« ment part.... Si cela était, en effet, cette grandeur serait plus « grande que Dieu : or il n'y a rien de plus grand que Dieu. C'est « donc lui-même qui est la grandeur en vertu de laquelle il est « grand [2]. »

Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers vers le milieu du XIIe siècle, avait enseigné, entre autres erreurs, qu'il ne faut pas confondre les termes *Dieu* et *divinité*. La divinité, disait-il, est la forme de Dieu, ce *par quoi* Dieu est Dieu, mais qui n'est pas Dieu, tout comme l'humanité est la forme de l'homme, ce par quoi l'homme est homme. Il établissait une semblable distinction pour les personnes divines et les attributs. S. Bernard le combattit avec vigueur. « Si la divinité, disait-il, est quelque « chose autre que Dieu, ce quelque chose sera moindre que « lui, ou plus grand, ou égal à lui. Mais comment serait-ce « moindre, puisque c'est par cela qu'il est Dieu? Il reste donc « que ce soit plus grand que lui, ou égal à lui. Si c'est plus grand

1. Aut substantia est (divinitas), aut non est substantia. Si substantia est, et alia quam Pater, aut Filius, aut Spiritus sanctus, aut eadem simul Trinitas ; procul dubio alia substantia est : hoc autem veritas refellit et respuit. (S. AUGUST., epist. CXX, alias CXXII, *ad Consentium.*)

2. Deus non ea magnitudine magnus est, quæ non est quod est ipse, ut quasi particeps sit ejus Deus.... alioquin illa erit major magnitudo quam Deus, Deo autem non est aliquid majus ; ea igitur magnitudine magnus est, quia est ipse eadem magnitudo. (S. AUGUST., lib. V *de Trinit.*, cap. X.)

« que lui, c'est ce quelque chose là qui est le souverain bien, « et non pas Dieu. Si ce lui est égal, il y aura deux souverains « biens. Or, l'un et l'autre sont également contraires à la foi « catholique [1]. » On regrette de ne pouvoir citer que ces quelques lignes du sermon sur les Cantiques, dans lequel S. Bernard déploie toute la richesse de sa doctrine et toute la vigueur de sa dialectique pour défendre la simplicité absolue de Dieu contre les subtilités de l'hérésie.

S. Anselme trouve une preuve de la simplicité réelle de Dieu dans ce fait que Dieu est l'être existant par lui-même, qu'il est par conséquent son propre être, et que cet être est tout en lui, ce qui ne serait pas s'il existait une distinction réelle entre l'essence divine, les personnes et les attributs. Alors on ne pourrait plus dire que Dieu est tout, mais qu'il possède tout. Il ne serait plus le souverain bien, comme il convient à l'être suprême en qui tous les biens doivent se confondre et n'en être qu'un seul. « L'homme, dit « S. Anselme, ne peut pas être la justice, mais il peut posséder la « justice. On comprend qu'un homme juste ne soit pas la justice « elle-même : elle est en lui. Mais de la nature suprême, on ne « peut pas dire précisément qu'elle soit juste parce qu'elle possède « la justice : son être et la justice ne sont qu'un [2]. »

Nous n'ajouterons rien à ces preuves de la simplicité de Dieu. Il nous suffira de faire remarquer que les attributs divins ne peuvent pas plus être distincts des personnes divines, ou différents entre eux, qu'ils ne le sont de l'essence divine. Tout en Dieu n'est qu'une même entité, tout est Dieu lui-même : « Dieu, dit encore S. Bernard, « au Concile de Reims, c'est le Père, c'est le Fils, c'est le Saint-Es- « prit, c'est la sagesse, c'est la bonté. Voilà ce qu'il faudrait graver « avec un poinçon d'acier et une pointe de diamant. » Établir une distinction réelle entre les attributs divins eux-mêmes, ou bien entre ces attributs et les trois personnes de la Sainte Trinité, ce

1. Erit aliquid quod non est Deus, aut nihil : quod si aliquid est, quod non est Deus, aut minor erit Deo, aut major, aut par. At quomodo minor qua Deus est? Restat ut aut majorem facias, aut parem : sed si major, ipsa est summum bonum, non Deus; si par, duo sunt summa bona, non unum, quod utrumque catholicus refugit sensus. (S. BERNARD., serm. LXXX *in Cant.*)

2. Quoniam homo non potest esse justitia, justitiam autem habere potest, non enim intelligitur homo existens justitia, sed habens justitiam; at summa natura non proprie dicitur justa quia habet justitiam, sed existit justitia. (S. ANSELM., *Monolog.*, cap. XIII.)

serait prétendre séparer Dieu de lui-même et tomber dans l'hérésie en même temps que dans l'absurdité.

Mais si l'on ne doit admettre en Dieu aucune composition réelle ou physique, résultant de l'union de parties différentes, peut-on en dire autant de la composition métaphysique et logique? Peut-on affirmer qu'il n'y a pas en Dieu, comme dans les autres êtres, ce que les philosophes appellent une composition de matière et de forme; ou bien que Dieu n'est pas la même chose que son essence ou sa nature; ou bien qu'être n'est pas pour lui la même chose que son essence; ou bien qu'il appartient à un genre contenant plusieurs espèces dont il se différencie en quelque manière, ce qui suppose des points de contact, des limites par conséquent et des parties composantes; ou bien enfin qu'il y a en Dieu quelque chose d'accidentel n'appartenant pas nécessairement à son essence?

S. Thomas traite ces différentes questions et y répond comme il sait le faire.

Il n'y a pas, dit-il, de composition de matière et de forme en Dieu, parce qu'il ne peut y avoir en lui de matière. En effet, la matière est simplement en puissance : or, Dieu est un acte pur, en qui rien n'est simplement en puissance, mais tout est en acte. En second lieu, tout être composé de matière et de forme tire sa perfection, sa bonté, de sa forme; sa perfection ne lui vient donc que secondairement, par participation, et de l'union de la forme avec la matière; ce n'est plus la perfection, le bien par essence qui évidemment convient seul à Dieu. Dieu, qui est bon au suprême degré ou plutôt qui est le bien absolu, ne peut pas l'être par participation. Pour ce motif encore, il est impossible qu'il soit composé de matière et de forme. Enfin, Dieu est le premier moteur, la première cause efficiente, et comme tout être agit en vertu de sa forme, il est nécessairement et essentiellement sa propre forme sans adjonction de matière [1].

1. Dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam, 1° quidem quia materia est id quod est in potentia Ostensum est autem quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. 2° Quia omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. 3° Quia unumquodque agens agit per suam formam; unde secundum quod aliquid se habet ad formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod

S. Thomas prouve ensuite qu'il n'y a pas non plus de distinction entre la nature et l'essence divine. Dans les êtres composés de matière et de forme, dit-il, la nature et l'essence diffèrent nécessairement de leur objet. En effet, l'essence ou la nature, ne renferme que ce qui entre dans la définition de l'espèce ; par exemple, l'humanité ne comprend que ce qui entre dans la définition de l'homme en général. Cette définition s'en tient aux éléments qui font que l'homme est homme; le mot *humanité* désigne uniquement ce par quoi un être a droit au nom d'homme. Mais la matière qui se rencontre dans les individus, avec les accidents qui distinguent les hommes entre eux, n'entre pas dans la définition de l'espèce. Lorsqu'on définit l'homme, les chairs, les os, la blancheur ou la noirceur du teint ne sont pas mentionnés; ces chairs, ces os, ces accidents qui distinguent et particularisent la matière ne rentrent pas dans l'humanité : cependant tout cela fait bien partie de l'homme. Il y a donc dans un homme certaines parties qui sont étrangères à l'humanité : l'homme et l'humanité ne sont pas identiquement la même chose. L'homme est composé de matière et de forme : l'humanité est la partie formelle qui s'individualise dans la matière, et de cette union de la matière et de la forme résulte l'homme. Mais dans les êtres qui ne sont pas composés de matière et de forme, la forme ne s'individualise pas par son union avec une matière qui n'existe pas; elle est à elle-même son propre principe d'individualisation; elle subsiste en elle-même, sans être soutenue par quelque chose qui ne soit pas elle. Les formes, en ce cas, sont, dit S. Thomas, des *suppôts subsistants*, *supposita subsistantia*. En de tels êtres, il n'y a donc pas de différence entre le suppôt et la nature ; d'où il suit que Dieu, qui n'est pas composé de matière et de forme, mais absolument simple, est à lui-même sa divinité, sa vie, et tout ce que l'on peut affirmer de lui [1].

igitur primum est et per se agens, oportet quod sit primo et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est. Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus materia et forma. (S. THOM., I p., q. III, art. 2.)

1. Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se tantum illa quæ cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis ; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, scilicet illud quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus indi-

Le cardinal de Lugo trouve cette raison subtile, et en même temps peu concluante, parce qu'elle pourrait s'appliquer tout aussi bien à toutes les substances spirituelles. Plusieurs des commentateurs de S. Thomas la leur appliquent en effet, et disent qu'on ne doit pas distinguer en elles le suppôt de la nature; mais de nombreux passages de S. Thomas démontrent que telle n'était pas sa pensée. S. Thomas, dit Suarez, exclut de Dieu tout principe individualisant l'essence divine, extrinsèque à cette essence, et en cela il semble mettre sur le même rang que lui les substances immatérielles. Mais il est évident qu'il ne se trouve en Dieu rien d'accidentel, comme le saint docteur le prouve quelques pages plus loin, et sans attendre cette preuve qui viendra en son temps, il conclut immédiatement que Dieu est sa propre *divinité*, ce qu'il ne dit pas des autres substances immatérielles, parce qu'il y a en elles des qualités accidentelles [1]. Cette explication éclaircit la doctrine de S. Thomas et montre qu'il ne se contredit en rien.

Il n'y a pas non plus de distinction entre l'essence de Dieu et son être. En effet, si l'être de Dieu n'était pas son essence, mais quelque chose de distinct, ou bien il en découlerait, ou bien il procéderait de quelque source extrinsèque. Ni l'une ni l'autre supposition n'est admissible, parce que nulle chose ayant une cause ne peut être sa cause à soi-même; pour l'être il faudrait qu'elle existât

viduantibus ipsam non cadit in definitione speciei. Non enim cadunt in definitione hominis hæ carnes et hæc ossa, aut albedo vel nigredo, vel aliqua hujusmodi. Unde hæ carnes et hæc ossa et accidentia designantia hanc materiam non includuntur in humanitate; et tamen in eo quod est homo includuntur. Unde id quod est homo habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hæc non est totaliter idem homo et humanitas. Sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his igitur quæ non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur. (S. THOM., I p., q. III, art. 3.)

1. Deinde S. Thomas excludit a Deo principia individuantia, quæ sint extra essentiam Dei, et quoad hoc videtur æquiparare illi substantias omnes immateriales, atque, ex hac parte, negat distinctionem naturæ et personæ angelis. Cum autem manifestum etiam sit in Deo non dari accidentia, ut statim probat art. 6, ideo immediate conclusit, Deum esse suam Deitatem, quod de aliis substantiis immaterialibus non dixit, quoniam in illis accidentia dari saltem extra specificam naturam aliis locis fatetur, in quo juxta suam opinionem de individuatione philosophatur. (SUAREZ., disp. XXXI *Metaphys.*, sect. III, n. 17.)

d'abord. D'autre part, il n'y a pas de cause existant avant Dieu. En second lieu, si l'être de Dieu était distinct de son essence, on pourrait dire que l'être est l'acte et l'essence la puissance ; or, il n'y a rien en Dieu de potentiel, puisqu'il est acte pur. Enfin, ce qui possède l'être, sans que son être soit son essence, ne le possède que par participation, ce que l'on ne peut admettre de Dieu [1].

Les textes de l'Écriture sainte, des Conciles et des Pères que nous avons apportés en faveur de l'absence de toute composition physique en Dieu, démontrent en même temps qu'il faut exclure de l'idée de son être divin toute autre composition, quelle qu'elle soit. Dieu *est celui qui est*. Il est *la voie, la vérité et la vie*. Quel assemblage de parties peut-on imaginer dans celui qui est son être à lui-même, qui est sa vie, qui est sa vérité ou plutôt qui est la vie, la vérité?

1. Dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse : quod quidem multipliciter ostendi potest. 1° Quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum : vel a principiis essentiæ, sicut accidentia propria, consequentia speciem ; ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei : vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei ; quia nulla res sufficit ad hoc quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo ; quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia. 2° Quia esse est actualitas omnis formæ vel naturæ ; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. 3° Quia sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem : Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse et non solum sua essentia. (S. THOM., I p., q. III, art. 4.)

CHAPITRE II

DES ATTRIBUTS DE LA NATURE DIVINE DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST PRÉSENT AU TRÈS SAINT SACREMENT

I. Quelques mots sur les attributs divins ou les perfections de Dieu en général. — II. Infinité du Dieu de l'Eucharistie. — III. Son immensité. — IV. Son immutabilité.

I.

QUELQUES MOTS SUR LES ATTRIBUTS DIVINS OU LES PERFECTIONS DE DIEU EN GÉNÉRAL

La simplicité absolue de l'Être divin, cette unité parfaite, qui fait de lui et de tout ce qui est en lui une seule et même essence, un seul et même être, étonne et déconcerte notre intelligence. Pour nous former une idée de Dieu qui soit à notre portée, nous sommes obligés d'établir des distinctions qui n'existent pas en Dieu réellement, mais qui pourtant y sont d'une manière virtuelle. Sans revenir sur la trinité des personnes divines, nous avons besoin de ne pas confondre les divers attributs de Dieu. Nous savons que sa miséricorde, sa sagesse, sa justice, ne sont pas, dans la réalité, autre chose que son être : cependant nous les distinguons l'une de l'autre; nous les distinguons de lui, et nous avons raison de le faire, car la Sainte Écriture nous enseigne à ne pas tout confondre. Ne parle-t-elle pas en mille endroits de la grandeur de Dieu, de sa bonté, de sa justice, de sa colère, de sa vengeance, de sa miséricorde ? Ces attributs, ces perfections que les créatures possèdent séparément et à des degrés divers, ne sont en Dieu qu'une seule et unique chose qui est lui-même; dans cette unité elles existent toutes à un degré infini. En Dieu elles ne sont distinctes réellement ni de l'essence divine, ni des trois adorables personnes, mais elles le sont pour nous, et la distinction que nous en faisons n'est pas purement imaginaire; elle a son fondement en Dieu, elle y existe virtuellement.

« Nous pouvons concevoir la Divinité, dit Lessius [1], comme une « Essence ou une Nature intellectuelle infinie, de laquelle émanent « en quelque sorte toutes ces perfections qu'on appelle *attributs;*

1. Lessius, *les Noms divins*, ch. I, traduction du P. M. Bouix, S. J.

« mais ces attributs émanent de telle manière qu'ils ne sont pas « formellement contenus dans la Divinité ou l'Essence divine, mais « qu'ils ont seulement en elle leur fondement, comme les pro- « priétés dans les choses créées. » Lessius ajoute : « Secondement, « nous pouvons concevoir la Divinité comme une forme très sim- « ple subsistant par elle-même, d'une perfection infinie, qui con- « tient formellement toutes les perfections considérées dans leur « suprême degré d'élévation, de telle sorte que Dieu, par cette « forme, soit formellement puissant, sage, bon, saint, juste, etc. ; et « que de plus il soit formellement la puissance elle-même, la sagesse, « la bonté, la sainteté, la justice, etc., non accidentelles, mais « substantielles et subsistant par elles-mêmes. Et cette manière de « concevoir la Divinité est plus élevée, plus noble et plus digne de « Dieu.... car de cette manière l'Essence divine contient formelle- « ment toute perfection simple, et non pas seulement en qualité « de fondement. Et ces perfections se présentent à nous par forme « de substance et non pas par forme d'accident ou de propriété « accessoire. » Ce qu'il importe absolument de savoir, ce qu'il ne faut pas perdre de vue, de quelque manière qu'on se représente les attributs divins, c'est que chacun d'eux et tous ensemble ne sont avec l'essence de Dieu qu'une seule et unique chose dans la réalité. La distinction n'existe que pour nos esprits qui ne sauraient embrasser l'infini.

Avant de considérer en particulier chacune des perfections divines, que nous devons reconnaître en Notre-Seigneur présent au Très Saint Sacrement, ou du moins celles qui sont les principales à nos yeux, il faut remarquer que parmi elles, les unes sont absolument *simples*, c'est-à-dire n'éveillent ni n'admettent l'idée d'aucune imperfection, telles que l'*intelligence*, la *bonté*. On doit les affirmer de Dieu d'une manière absolue et dire sans restriction ni mesure aucune : Dieu est *intelligent*, Dieu est *bon*. D'autres qualités, au contraire, supposent une imperfection quelconque ; elles éveillent une idée de perfection moindre que celle de leur contraire, par exemple l'*extension matérielle*, qui est une perfection de la matière serait une imperfection dans un esprit. Ces sortes de perfections auxquelles on a donné le nom de perfections *mixtes* ne peuvent exister en Dieu et l'on ne doit pas les affirmer de lui. Personne ne peut dire que l'extension entendue simplement convienne à Dieu.

Cependant il n'y a rien de bon dans les créatures qui ne vienne de Dieu et qui ne soit en lui de quelque manière. Comment donc ces perfections mixtes, inconciliables avec la perfection souveraine de Dieu, peuvent-elles néanmoins trouver en lui leur source?

Dieu les possède, mais non pas telles qu'elles sont réalisées dans les créatures. Elles sont en lui, non pas *formellement*, mais d'une manière que l'on a nommée *éminente;* elles y sont par équivalence et virtualité. Dieu les possède parce qu'il possède les perfections absolues qui les contiennent en racine, et dont elles sont simplement une application faite aux créatures, aux êtres finis, qui ne sont pas susceptibles du degré de perfection suprême. C'est ainsi que l'extension qui convient aux créatures matérielles est renfermée dans l'immensité de Dieu; de même la durée temporelle est éminemment contenue dans l'éternité. Il les possède encore dans ce sens qu'il peut, au moyen de quelqu'une de ses perfections absolues, telles que sa toute-puissance, son intelligence infinie, produire des effets auxquels atteignent les créatures, moyennant les perfections d'ordre inférieur dont elles sont douées.

Mais est-il vrai que Dieu possède, comme nous venons de l'avancer, toutes les perfections?

Voici comment un savant auteur protestant, Grotius, que la vérité attirait, mais qui n'arriva pas jusqu'à sa possession entière, résout cette question :

« Pour connaître les autres attributs de Dieu (autres que son unité), « il faut savoir que tout ce que l'on comprend sous le nom de perfec- « tion se trouve en lui. Toute perfection a eu un commencement « ou n'en a pas eu. Celle qui a toujours été est une perfection de Dieu, « c'est un de ses attributs; celle qui a eu un commencement doit « reconnaître une cause de sa production; et comme le néant ne « produit rien, il est évident que les perfections manifestées dans « l'effet étaient dans la cause; autrement ces perfections ne seraient « pas. Mais comme cette cause doit en reconnaître une autre, et « celle-ci encore une autre, et ainsi successivement jusqu'à la pre- « mière, il est clair que toutes ces perfections sont renfermées « dans la première cause. Or, cette première cause ne peut être « dépouillée d'aucune de ses perfections, ni par le temps, ni de « quelque autre manière que ce soit, parce que ce qui est de toute « éternité existe indépendamment de toute autre chose, et ne peut « souffrir aucun dommage de l'action des autres êtres. Sera-ce

« d'elle-même qu'elle doit craindre cette privation ? non : toute « nature tend toujours à sa propre perfection [1]. »

S. Thomas fait remarquer que quelques anciens philosophes, les pythagoriciens en particulier, ne crurent pas à la perfection absolue du premier principe; mais ce fut parce qu'ils considérèrent ce principe comme matériel; or, un premier principe matériel ne saurait être que très imparfait. La matière, en effet, simplement regardée comme matière, est surtout en puissance, ce qui est une très grande imperfection. Mais Dieu, premier principe, n'a rien de matériel; il est cause efficiente de toutes choses, et à ce titre il doit être parfait. De même, en effet, que la matière, en tant que matière, est en puissance, l'être essentiellement agissant est en acte au degré suprême. Le premier principe, qui est cet être essentiellement agissant, est par conséquent souverainement parfait, car la perfection est absolue là où tout est en acte et rien en puissance [2].

1. Grotius, *Vérité de la religion chrétienne*, ch. III.
2. S. Thomas, I p., q. IV, art. 1.

Voici comment le saint docteur donne la preuve de la perfection souveraine de Dieu dans la *Somme contre les Gentils :*

« Licet autem ea quæ sunt et vivunt perfectiora sint quam ea quæ tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum, cui non deest alicujus generis nobilitas; omnis enim nobilitas cujusque rei est sibi secundum suum esse, nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habent esse, est suus modus in nobilitate, nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est, cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitas deesse potest, quæ alicui rei conveniat. Sed rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem. Sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesset ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quæ alicui rei competat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse, quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus abscedit. Est igitur universaliter perfectus. Ista vero quæ tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti. Non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse secundum quemdam particularem modum et imperfectissimum.

« Item omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut procedat; semen enim est ab animali vel a planta. Igitur primum ens debet esse perfectissimum. Ostensum est autem Deum esse primum ens; est ergo perfectissimum.

« Amplius, unumquodque perfectum est, in quantum est actu, imperfectum

S. Thomas ajoute que Dieu possède en lui-même toutes les perfections que l'on trouve dans les créatures. Nous avons dit de quelle manière elles sont en lui. Elles y sont parce que rien ne peut se trouver dans l'effet qui n'ait d'abord été, au moins en quelque manière, dans la cause. Elles y sont encore parce que la plénitude de l'être est en Dieu. Il ne se trouve aucune parcelle d'être qu'il ne possède; or, les perfections sont justement ce qu'il y a d'être dans les choses. Elles doivent donc se retrouver toutes en lui, au moins d'une manière éminente ou virtuelle.

Nous ne nous attarderons pas davantage aux raisonnements de la sagesse humaine. Il est bon de les connaître; mais ce qu'il faut surtout, c'est croire à la parole de Dieu. Or, Dieu a daigné nous déclarer lui-même qu'il est parfait.

Nous lisons dans l'Exode que Dieu dit à Moïse qui lui demandait la grâce de contempler sa gloire : « Je te montrerai tout bien : » *Ostendam omne bonum tibi* [1]. Que peut-on entendre par cet *omne bonum* que Dieu promet à Moïse de lui faire voir, sinon le bien complet, le bien absolu qui comprend toutes les perfections, et dans lequel il n'y a place pour rien qui ne soit très parfait? Aussi le Psalmiste avait-il raison de chanter : « Le Seigneur est grand et « digne de louanges infinies. A sa grandeur il n'y a pas de fin : « *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non* « *est finis* [2]. » L'absence d'une seule perfection suffirait pour que

autem secundum quod est in potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est; est igitur perfectissimus. » (S. THOM., *Summa contra Gent.*, lib. I, cap. XXVIII.)

Cette dernière preuve est la seule qui se retrouve dans la *Somme de théologie*. S. Thomas en ajoute encore plusieurs autres dans sa *Somme contre les Gentils*. Nous y renvoyons le lecteur.

1. *Genes.*, XXXIII, 19.

2. *Ps.* XLVII, 2.

Le P. Lejeune, dit l'Aveugle, après avoir parlé dans un de ses sermons de plusieurs des principaux attributs de Dieu, s'exprime ainsi :

« Toutes ces perfections et autres semblables que nous adorons en Dieu ne se connaissent naturellement que par rapport et réflexion de celles qu'il a données aux créatures, et ensuite de l'axiome qui dit que nul ne donne ce qu'il n'a pas.

« Or il pourrait produire une infinité d'autres saintes créatures, et il a en soi toutes les perfections qu'il pourrait leur communiquer. Il est à propos de bien étaler cette considération : Le Créateur a fait cet univers à cinq ordres supérieurs les uns aux autres : les éléments, les plantes, les animaux, les hommes et les anges; et plus un ordre est élevé, plus les créatures y sont

les paroles de David ne fussent plus justifiées. Il y aurait des bornes à la grandeur de Dieu ; il suffirait même, pour que ces bornes existassent, que l'une de ses perfections n'allât pas jusqu'à l'infini.

Dieu les possède donc toutes et à leur degré suprême ; celles qui

nobles et ornées de qualités plus éminentes. L'eau, par exemple, qui n'est qu'un simple élément, n'a pour qualité que la fraîcheur, l'humidité, la mollesse. Les fleurs, les arbres, les herbes et les fruits, qui sont au second rang, ont la beauté, les couleurs, les odeurs, les saveurs et les vertus occultes. Les animaux, qui sont au troisième, ont la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, l'attouchement, le mouvement, la vitesse, l'imagination, la mémoire sensitive et l'industrie. Les hommes, au quatrième ordre, outre toutes ces choses, ont l'esprit, la raison, le jugement et le franc arbitre. Les anges, enfin, ont au-dessus de nous plusieurs rares propriétés que nous ne connaissons pas ; mais Dieu pourrait faire en un moment un autre monde mille fois plus grand, plus spacieux, plus peuplé et plus admirable que celui-ci ; un monde plus diversifié que les hiérarchies des anges, où il y a autant d'espèces que d'individus, non à milliers, mais à millions de millions ; un monde non à cinq, mais à dix mille ordres supérieurs les uns aux autres ; un monde dont les moindres créatures du plus bas rang seraient plus nobles et auraient des qualités plus excellentes que le plus haut des séraphins : pensez quelle perfection aurait celle qui serait au plus haut de ces dix mille étages ; et ayant fait ce monde, il en pourrait faire, un moment après, un troisième qui surmonterait ce second en grandeur, en noblesse, en grand nombre d'excellentes créatures, autant que le second aurait surpassé le premier ; et ainsi, à chaque moment, d'ici à cent mille ans, il pourrait créer des mondes qui se surmonteraient l'un l'autre en noblesse, en excellence, en perfection : et il a en soi les perfections de tous ces mondes possibles et imaginables, et il les a avec tant de surcroît et d'éminence que, s'il les avait produits, tous ces mondes seraient moins en comparaison de lui qu'un grain de poussière en comparaison de tous ces mondes ; car, comme a dit très chrétiennement et très doctement le cardinal Cajétan : Dieu est une infinité de fois infiniment infini en perfections infinies : *Infinitis modis infinities infinitus in perfectionibus infinitis ;* c'est-à-dire qu'il n'a pas seulement un nombre infini de perfections, et que ses perfections ne sont pas seulement infiniment relevées, mais que chacune de ses perfections contient en soi un nombre infini de grandeurs, d'excellences, de raretés et de merveilles. Pour cela, quand l'Écriture traite de chacune de ses perfections en particulier, elle en parle au nombre pluriel et même au nombre infini : « Louez Dieu, dit-elle, selon la multitude de sa grandeur » : *Laudate eum secundum multitudinem magnitudinis ejus.* (*Ps.* CL.) « Sa sagesse est innombrable » : *Sapientiæ ejus non est numerus* (*Ps.* CXLVI), « et n'a point de fin » : *Sapientiæ ejus non est finis.* (*Ps.* XIV.) « Vos miséricordes sont en grand nombre » : *Misericordiæ tuæ multæ, Domine.* (*Ps.* CXVIII.) « Qui est-ce qui pourrait compter votre colère ? » *Quis novit iram tuam dinumerare ?* (*Ps.* LXXXIX.)

« Il vous semble que c'est beaucoup dire que cela : ce n'est rien dire, c'est bégayer comme des enfants, c'est ravaler et obscurcir ses perfections, d'en parler si imparfaitement. » (P. LEJEUNE, de l'Oratoire, serm. XIII, *De la grandeur de Dieu.*)

ne supposent aucune imperfection et celles qui en supposent quelqu'une, mais d'une manière particulière qui les dépouille en lui de ce qu'elles auraient d'incompatible avec ce qu'il est.

Quelles sont ces perfections de Dieu qui ne sont en lui et avec lui qu'une seule et même chose, que notre intelligence, incapable d'embrasser l'infini, doit considérer sous divers aspects et avec des noms différents?

Bossuet, dans les *États d'oraison*, livre II, nous montre les principales perfections de Dieu présentées comme objet de notre foi dans le symbole des Apôtres. Il dit :

« Tous les attributs de Dieu nous y sont clairement proposés « comme l'unique fondement de notre espérance. Et d'abord la « *toute-puissance* y est exprimée en termes formels, et déclarée « par la création du ciel et de la terre, où l'*éternité* paraît aussi, « puisque, si Dieu n'était éternel et de soi-même, il serait créé et « non créateur. La *miséricorde* s'y trouve dans ces paroles : *Je « crois la rémission des péchés*, qui est le commencement des « miséricordes de Dieu, comme on en voit la consommation dans « l'article où est énoncée *la résurrection de la chair* et *la vie éter-« nelle*. La *justice* est dans celles-ci : *Il viendra juger les vivants « et les morts*. Là même se doit entendre en Dieu la parfaite com-« préhension de toutes choses et même du secret des cœurs; puisque « c'est par là que les hommes seront jugés, selon ce que dit S. Paul, « qu'*il révélera ce qu'on croira avoir recélé dans les ténèbres, « et mettra en évidence le secret des cœurs, et alors chacun rece-« vra de Dieu la louange qu'il mérite*. Ce qui induit l'*immensité* « de l'être divin présent à tous, sans qu'on puisse se soustraire à sa « providence, à sa justice. La vraie idée de la *sainteté* de Dieu est « dans ces articles : *Je crois au Saint-Esprit, la communion des « saints, la rémission des péchés*, où l'on nous montre que la « sainteté de Dieu consiste en ce qu'il est saint, non pas d'une sain-« teté empruntée, mais saint et sanctifiant; non sanctifié par l'in-« fusion d'une sainteté étrangère, mais opérant par lui-même, avec « la rémission des péchés, la communion des saints, par la charité « vivifiante et sanctifiante qui les unit entre eux et avec Dieu.... « Que s'il y a quelques attributs plus cachés, et peut-être moins « nécessaires à la connaissance de tous les particuliers, on sait en « théologie qu'ils sont renfermés dans ceux-ci que personne ne « peut oublier sans mettre son salut en péril; qui est aussi la

« raison pour laquelle on les a mis si expressément dans le Sym-
« bole des Apôtres. »

On pourrait demander ici : Tous les attributs de Dieu sont-ils égaux?

Billuart répond à cette question [1] : Si nous voulons parler des attributs tels qu'ils sont en eux-mêmes, ils sont égaux ; non pas cependant d'une égalité positive qui ne pourrait exister qu'à la condition d'une distinction réelle entre eux, ce qui n'est pas, mais d'une égalité négative. Ils sont égaux en ce sens qu'aucun d'eux ne dépasse les autres, puisqu'ils consistent tous en une seule et même chose.

Si nous entendons parler des attributs divins, non plus tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels que notre intelligence bornée nous permet de les concevoir, il faut distinguer. Nous pouvons les considérer comme étant l'être incréé, l'être infini avec lequel ils se confondent : en ce sens, ils sont nécessairement égaux, puisque cet être infini est d'une manière égale, indivisible et unique, l'être de chacun d'eux. Mais nous pouvons les considérer aussi dans leur analogie avec les perfections que les créatures offrent à nos yeux. A ce point de vue, on peut dire que les attributs de Dieu ne sont pas tous égaux. C'est ainsi, par exemple, que l'on pourra placer l'intelligence ou la science de Dieu au-dessus de son immensité ou de quelque autre de ses attributs négatifs.

On pourrait demander encore si les anges et les saints du ciel établissent comme nous une distinction de raison entre l'essence de Dieu et ses attributs. Cette question est controversée, mais l'opinion qui semble la plus probable est que les heureux habitants du ciel n'ont pas besoin de recourir à ce moyen artificiel pour se rendre compte de la perfection infinie de l'être divin. Deux causes nous obligent sur la terre à établir une distinction de raison entre Dieu et ses attributs : sa grandeur sans mesure et les bornes de notre intelligence, qui ne nous permettent pas de nous élever si haut. Dieu, au contraire, embrasse d'un seul regard toute l'infinité de son être, et l'on peut en dire autant, proportion gardée, des bienheureux qui jouissent de la vision béatifique; d'un seul regard ils voient Dieu dans la simplicité de son essence. Mais on peut admettre qu'ils possèdent en même temps une autre connaissance analogue

1. BILLUART, *Tract. de Deo*, dissert. II, circa finem.

à la nôtre, qui leur permet de voir non seulement l'essence divine dans son absolue simplicité, mais chacun de ses attributs pris à part.

En attendant qu'il nous soit donné de contempler dans la lumière de la gloire ces attributs, ces perfections infinies qui sont en Dieu et qui sont Dieu lui-même, nous ne pouvons oublier que notre divin Jésus, présent dans l'Eucharistie, les possède toutes puisqu'il est Dieu. Nous avons donc besoin de les connaître.

Nous savons qu'étant Dieu il est l'être nécessaire existant par lui-même. Nous avons dit qu'il est un pur esprit n'ayant rien de commun avec la matière; qu'il est absolument simple et qu'il est cependant un Dieu en trois personnes, qu'il est la vérité et le bien infini. Ajoutons qu'il est immense, éternel, incompréhensible, invisible à l'œil corporel; invisible à l'œil de l'intelligence, visible cependant à l'intelligence créée, en vertu d'un don surnaturel. Il connaît toutes choses existantes, passées, futures ou simplement possibles; il possède une volonté libre et toute parfaite; il est tout-puissant; il est infiniment sage, infiniment saint, infiniment miséricordieux, infiniment juste.

L'étude et la méditation des perfections admirables de Notre-Seigneur ne pourra qu'exciter en nous une dévotion toujours plus ardente envers le sacrement d'amour où il se fait prisonnier pour nous, avec tous ses attributs divins.

II.

INFINITÉ DU DIEU DE L'EUCHARISTIE

Notre-Seigneur Jésus-Christ, voilé à nos regards sous les apparences d'un peu de pain et d'un peu de vin, paraît bien petit. Cependant, aux yeux de la foi, il est le Dieu que nous adorons, le Dieu du ciel et de la terre, et parce qu'il est Dieu, il est infini. Que faut-il entendre par l'*infinité?*

On distingue plusieurs infinités, ou plutôt plusieurs aspects sous lesquels on peut considérer l'infinité : celle de l'étendue qui, si elle était possible, s'appliquerait à la matière; celle de la puissance qui ne connaît rien au-dessus de ses forces; celle de l'essence qui suppose une substance immense et illimitée; celle de la perfection qui exclut toute possibilité de perfection plus grande; celle de la durée qui n'admet d'autre mesure que l'éternité.

Qu'il existe un être infini, nul ne peut refuser de l'admettre, sans nier en même temps qu'il y ait un être nécessaire, existant par lui-même, et possédant ainsi la plénitude de son existence. Si cet être n'était pas infini, qui donc lui aurait posé des limites? Il ne pouvait le faire lui-même, puisqu'il aurait fallu qu'il fût sa propre cause et qu'il existât avant d'exister. Encore moins un autre être le pouvait-il, puisqu'il aurait dû, pour le faire, être antérieur à l'être nécessaire existant par lui-même et cause première de tout ce qui n'est pas lui [1].

1. Nous citerons ici une page de Montaigne dont nous respecterons le langage un peu vieilli :

« D'autant qu'il est impossible que la créature enjambe au-dessus de son Créateur, il est aussi impossible que l'homme, par son discours, voie et monte au-dessus de la divine essence. Ainsi notre intelligence, nos cogitations, nos souhaits mêmes ne peuvent ni imaginer ni embrasser rien de plus haut ou de plus grand que celui de la libéralité duquel nous tenons toute notre suffisance ; et tout ce que nous pouvons concevoir de meilleur ne peut être meilleur que Dieu : autrement la créature aurait quelque chose en soi qui serait plus grande que le Créateur même, à savoir l'homme, son cœur capable d'une telle conception : ce que nous voyons être d'une merveilleuse absurdité. Car comment aurait le Créateur donné quelque présent à sa créature plus grand qu'il n'est? Si donc l'extrême force de notre intelligence ne se peut allonger outre la grandeur de notre facteur, et que toutefois elle soit capable de l'infinité, tout ainsi que les nombres : de sorte que se présentant quelque chose finie à notre imagination, nous puissions toujours la pousser au delà, et en imaginer une plus grande et meilleure, il s'ensuit infailliblement que notre facteur est infini en toute perfection. Par la différence de l'homme aux autres choses, qui se tire de la puissance qui est en nous d'entendre, de penser et de désirer, il s'en engendre une très belle considération qui sert comme de racine et de moyen pour connaître et prouver très certainement et sans peine toutes les qualités, les circonstances qui sont en Dieu, et qui plus est, cette manière d'argumentation nous est d'autant plus familière que nous la prenons de nous-mêmes et de notre propre intelligence, sans qu'il soit besoin de nous mettre en quête d'autres exemples hors de nous, ou d'aucunes preuves étrangères. La considération et règle de quoi je parle est telle : Dieu est ce qui se peut concevoir de plus grand ; *ou bien*, Dieu est plus grand que nulle autre chose qu'on puisse concevoir; il est donc tout ce qui se peut imaginer de plus accompli, et tout ce qu'il vaut mieux être que n'être pas. Il est tout ce que nous pensons de plus parfait, de meilleur, de plus digne, de plus noble et de plus haut. Et les plus parfaites, plus dignes et plus hautes choses qui tombent en notre intelligence, nous les lui devons accommoder et attribuer. Voilà une règle sur laquelle nous pouvons établir l'entière connaissance de sa nature.

« Et voici comment nous la pratiquerons en toutes ces circonstances ; d'autant qu'il est meilleur d'être que de n'être pas, il nous faut croire que Dieu est, et nous ne pouvons penser qu'il ne soit pas ; d'autant qu'il vaut mieux être de toute éternité, être de soi, n'être pas produit du non-etre, et être soi-même son essence que le contraire, et que ce discours peut tomber en notre imagination, croyons certainement que l'essence de Dieu est sans commen-

Les différentes infinités que nous venons d'énumérer, celles du moins qui n'impliquent pas contradiction, ne sont donc au fond qu'une seule infinité, un unique attribut et ne font qu'un avec l'être nécessaire, l'être existant de lui-même qui est Dieu.

Voici l'idée que Fénelon nous donne de l'infini.

« Je ne saurais concevoir qu'un seul infini, c'est-à-dire que l'Être infiniment parfait ou infini en tout genre. Tout infini qui ne serait infini qu'en un genre ne serait point un infini véritable. Quiconque dit un genre ou espèce dit manifestement une borne, et l'exclusion de toute réalité ultérieure; ce qui établit un être fini ou borné. C'est n'avoir point assez simplement consulté l'idée de l'infini que de l'avoir renfermé dans les bornes d'un genre. Il est visible qu'il ne peut se trouver que dans l'universalité de l'être, qui est l'être infiniment parfait en tout genre et infiniment simple.

« Si on pouvait concevoir des infinis bornés à des genres particuliers, il serait vrai de dire que l'être infiniment parfait en tout genre serait infiniment plus grand que ces infinis-là; car outre qu'il égalerait chacun d'eux dans son genre, et qu'il surpasserait chacun d'eux en les égalant tous ensemble, de plus il aurait une simplicité suprême qui le rendrait infiniment plus parfait que toute cette collection de prétendus infinis.

« D'ailleurs, chacun de ces infinis subalternes se trouverait borné

cement, qu'elle est de soi, qu'elle n'a été nullement produite du non-être et qu'il est lui-même son essence. D'autant que je suis capable de concevoir qu'il y a quelque essence bornée de fin et de commencement; quelque autre qui pourrait avoir quelque commencement et être sans fin, et une tierce qui n'aurait ni commencement ni fin : je suis tenu d'attribuer à Dieu la dernière, vu qu'elle est la plus excellente que je puisse concevoir. Car, comme je disais tantôt, il est ce que je puis imaginer de plus parfait; il est tout ce qu'il vaut mieux être que n'être pas, et il ne peut tomber en mon intelligence rien plus grand que lui; d'où il s'ensuit encore qu'il est le souverain être de tous les êtres, seul subsistant par soi-même, qu'il a fait toutes choses de néant; car tout cela peut entrer en ma cervelle, et sert à la perfection d'une grandeur excellente. Davantage je dirai que Dieu est juste, véritable, très heureux, plein de vie et d'intelligence, attendu que je sais qu'il vaut mieux être juste que méchant, véritable que mensonger, heureux que misérable, vivant que sans vie et intelligence; et d'autant aussi que c'est plus être la même bonté, la même justice, la vie, la sapience, la vérité et aussi des autres, que d'être bon, juste, vivant, sage et véritable, je conclurai, par nécessité, que Dieu est bonté, justice, vie, sapience et vérité. Ne vois-je pas ainsi que l'unité est beaucoup plus excellente que division mère de la corruption? Dieu est donc sans doute indivisible, très simple et très un.... » (Montaigne, *Théologie naturelle*.)

par l'endroit précis où son genre le bornerait et le rendrait inégal à l'être infini en tout genre.

« Quiconque dit inégalité entre deux êtres dit nécessairement un endroit où l'un finit et où l'autre ne finit pas. Ainsi, c'est se contredire que d'admettre des infinis inégaux.

« Je ne puis même en concevoir qu'un seul, puisqu'un seul, par sa réelle infinité, exclut toute borne en tout genre, et remplit toute l'idée de l'infini.

« D'ailleurs, comme je l'ai remarqué, tout infini qui ne serait pas simple ne serait pas véritablement infini : le défaut de simplicité est une imperfection ; car, à perfection d'ailleurs égale, il est plus parfait d'être entièrement un que d'être composé, c'est-à-dire que de n'être qu'un assemblage d'êtres particuliers. Or une imperfection est une borne ; donc une imperfection telle que la divisibilité est opposée à la nature du véritable infini, qui n'a aucune borne.

« On croira peut-être que ceci n'est qu'une vaine subtilité, mais si l'on veut se défaire parfaitement de certains préjugés, on reconnaîtra qu'un infini composé n'est infini que de nom, et qu'il est réellement borné par l'imperfection de tout être divisible et réduit à l'unité d'un genre. Ceci peut être confirmé par des suppositions très simples et très naturelles sur ces prétendus infinis qui ne seraient que des composés.

« Donnez-moi un infini divisible ; il faut qu'il ait une infinité de parties actuellement distinguées les unes des autres. Otez-en une partie, si petite qu'il vous plaira ; dès qu'elle sera ôtée, je vous demande si ce qui reste est encore infini ou non : s'il n'est pas infini, je soutiens que le total, avant le retranchement de cette petite partie, n'était point un infini véritable. En voici la démonstration. Tout composé fini, auquel vous rejoindrez une très petite partie qui en aurait été retranchée, ne pourrait point devenir infini par cette réunion ; donc il demeurerait fini après la réunion ; donc avant la désunion il est véritablement fini. En effet, qu'y aurait-il de plus ridicule que d'oser dire que le même tout est tantôt fini, tantôt infini, suivant qu'on lui ôte ou qu'on lui rend une espèce d'atome ? Quoi donc, l'infini et le fini ne sont-ils différents que par cet atome de plus ou de moins ?

« Si, au contraire, ce tout demeure infini après que vous en avez retranché une petite partie, il faut avouer qu'il y a des infinis inégaux entre eux ; car il est évident que ce tout était plus grand

avant que cette partie fût retranchée qu'il ne l'est depuis son retranchement. Il est plus clair que le jour que le retranchement d'une partie est une diminution du total, à proportion de ce que cette partie est grande. Or c'est le comble de l'absurdité que de dire que le même infini demeurant toujours infini est tantôt plus grand et tantôt plus petit.

« Le côté où l'on retranche une partie fait visiblement une borne par la partie retranchée. L'infini n'est plus infini de ce côté, puisqu'il y trouve une fin marquée. Cet infini est donc imaginaire, et nul être divisible ne peut jamais être un infini réel. Les hommes ayant l'idée de l'infini l'ont appliquée d'une manière impropre et contraire à cette idée même, à tous les êtres auxquels ils n'ont voulu donner aucune borne dans leur genre ; mais ils n'ont pas pris garde que tout genre est lui-même une borne et que toute divisibilité étant une imperfection, qui est aussi une borne visible, elle exclut le véritable infini, qui est un être sans bornes dans sa perfection.

« L'être, l'unité, la vérité et la bonté sont la même chose. Ainsi tout ce qui est un être infini est infiniment un, infiniment vrai, infiniment bon ; donc il est infiniment parfait et indivisible.

« De là je conclus qu'il n'y a rien de plus faux qu'un infini imparfait ; rien de plus faux qu'un infini qui n'est pas infiniment un ; rien de plus faux qu'un infini divisible en plusieurs parties ou finies ou infinies. Ces chimériques infinis peuvent être grossièrement imaginés, mais jamais conçus.

« Il ne peut pas y avoir deux infinis ; car les deux, mis ensemble, seraient sans doute plus grands que chacun d'eux pris séparément, et par conséquent ni l'un ni l'autre ne serait véritablement infini.

« De plus, la collection de ces deux infinis serait divisible, et par conséquent imparfaite, au lieu que chacun des deux serait indivisible et parfait en soi : ainsi un seul individu serait plus parfait que les deux ensemble. Si au contraire on voulait supposer que les deux joints ensemble seraient plus parfaits que chacun d'eux pris séparément, il s'ensuivrait qu'on les dégraderait en les séparant.

« Ma conclusion est donc qu'on ne saurait concevoir qu'un seul infini souverainement un, vrai et parfait [1]. »

1. FÉNELON, *Lettres sur la religion*, lettre IV.

Cette idée de l'infini, que Fénelon nous donne, convient-elle à Dieu, ou plutôt Dieu possède-t-il la plénitude de l'être avec tous les attributs qu'elle comporte, à un degré infini et sans aucune limite ni imperfection ?

Les anciens philosophes avaient reconnu la nécessité d'un premier principe infini dans son essence, mais plusieurs se sont trompés sur la nature de ce premier principe et sur celle de son infinité. S'imaginant que le premier principe était matériel, ils attribuèrent l'infinité à la matière, ce qui est inadmissible. La matière n'est quelque chose, dans la réalité et dans l'acte, que grâce à la forme qui la détermine. Une matière sans forme, si on la suppose infinie, serait un infini absolument imparfait ; la forme au contraire, dont la suprême expression est l'être pur, existe indépendamment de la matière qui ne lui sert qu'à se localiser et à s'individualiser. Si donc il existe une forme qui ne tire son origine d'aucun autre être, n'étant limitée par aucune cause ni en elle-même ni hors d'elle-même, elle est infinie et parfaite. Cette forme infiniment parfaite n'a pas besoin de la matière, qui ne servirait qu'à la circonscrire et la borner, si elle lui était unie. A plus forte raison n'est-elle pas la matière elle-même.

S. Thomas, dans la *Somme contre les Gentils*, donne ces preuves et plusieurs autres de l'infinité de Dieu tirées de la nature de l'essence divine : nous laissons au lecteur désireux de les étudier en détail le soin de recourir au texte même de l'Ange de l'École [1], mais il en est deux que nous voulons néanmoins signaler. La première est tirée de cette considération que jamais une vérité finie

1. Voici en quelques mots le résumé de ces preuves :

« Essentia Dei in se infinita est propter multa : 1° Quia in nullo genere entis limitati invenitur, sed est super omnia. 2° Quia non habet subjectum illa mirabilis essentia, unde illimitata est ; forma autem limitatur a subjecto in quo recipitur : Deus autem non sustentatur ; quin imo ipse solo suo verbo sustentat omnia. 3° Quia in rebus finitis quædam sunt potentia tantum, quædam actus tantum : potentia autem non excedit actum ; cum igitur materia sit potentia ad infinitas formas successive habendas, oportet ut Deus qui formas exhibet, sit omnibus formis creatis universalior, adeoque simpliciter infinitus. 4° Intellectus creatus nulla finita veritate satiatur, neque voluntas ullo bono finito dato quiescit : igitur datur veritas et bonitas infinita ; non enim frustraneus debet esse appetitus rationalis : igitur Deus est infinitus. 5° Effectus nunquam excedit causam primam, imo nec ipsius exhaurit fœcunditatem, sed novæ creaturæ quotidie apparent : igitur datur causa in se infinita ex qua promanant, et ex qua possent sine fine promanare. » (Vide : S. THOM. AQUIN., *Summa contra Gentes*, lib. I, cap. XLIII.)

ne rassasie complètement le besoin de savoir qu'éprouve l'intelligence créée, comme jamais non plus aucun bien fini ne satisfait entièrement la volonté de celui qui le possède. Ni la vérité bornée, ni le bien fini ne sont pour nous le bien suprême auquel nous aspirons et dans lequel nous pouvons nous reposer comme dans notre fin dernière. Il faut donc qu'il existe une vérité et un bien infini, objet de ce désir de notre intelligence et de notre volonté. Car comment admettre qu'un tel besoin soit naturel à l'homme, s'il n'avait pas un objet réel qui lui corresponde ?

La seconde preuve est tirée du spectacle que nous avons sous les yeux des nouvelles créatures qui ne cessent d'apparaître. Jamais, dit le saint docteur, un effet ne peut surpasser sa cause première ; il ne peut même pas épuiser complètement sa fécondité. Or nous voyons que l'être divin, non content d'avoir tiré toutes choses du néant, continue de donner l'être chaque jour à d'innombrables créatures. Il est une source de laquelle toutes choses ont découlé et semblent pouvoir découler indéfiniment. Sa puissance et sa richesse n'en sont pas épuisées ; et parce que la cause est plus grande que l'effet, il faut conclure qu'elles sont infinies.

On peut dire aussi que Dieu est infini parce qu'il possède absolument toutes les perfections et qu'il lui est impossible d'en acquérir de nouvelles. « Rien de nouveau ne survient dans cette éternelle « et parfaite nature, dit S. Hilaire; Dieu bienheureux et parfait n'a « pas besoin de progrès ; il ne lui manque rien [1]. » Avant S. Hilaire, S. Justin avait dit : « L'être souverainement parfait est celui qui « ne peut recevoir en rien ni addition ni augmentation [2]. »

L'éternité de Dieu, sa toute-puissance et chacune de ses perfections en particulier peuvent servir de preuve à son infinité, puisqu'elles sont infinies elles-mêmes et qu'elles ne sont qu'un avec l'essence divine : nous en parlerons en leur lieu.

Pour résumer tout en quelques mots, nous dirons : Il faut nécessairement reconnaître pour infini un être qui ne connaît de limites ni dans son essence, ni dans ses perfections, ni dans sa puissance, ni dans sa durée, ni dans son étendue ou son immensité. Or, il en

1. Nihil enim in æternam illam et perfectam naturam novum incidit.... Deus autem beatus atque perfectus profectu non eget, cui nihil deest. (S. Hilar., in *Ps.* II.)

2. Summe perfectum est id quod nulla in re accessionem vel incrementum potest accipere. (S. Just., q. CXXIII *ad Orthodoxos*.)

est ainsi de Dieu : il est infini en lui-même, infini en perfection, infini en puissance, infini en durée, infini en étendue ; donc on doit reconnaître et proclamer qu'il est infini en tout, ou qu'il est simplement l'être infini. S. Augustin en conclut que sa grandeur est ineffable. « La suréminence de la Divinité, dit-il, dépasse toute expres-« sion que le langage usité peut fournir. Ce que l'esprit conçoit « de Dieu est plus vrai que les paroles qui servent à l'exprimer, « mais la pensée elle-même n'atteint pas à la vérité complète [1]. »

Ajoutons que cette infinité de Dieu lui appartient tellement en propre qu'il ne peut la communiquer à une autre nature, ou à un autre être qui ne soit pas Dieu lui-même, puisque de cette communication résulterait un second infini, ce que la raison et la foi repoussent également.

La Sainte Écriture ne nous permet pas de mettre en doute l'infinité de Dieu. Le livre de Job nous en parle en termes magnifiques. Sophar le Naamathite reproche à Job de méconnaître la justice des jugements de Dieu. Il lui dit : « Découvriras-tu par hasard les « traces de Dieu, et atteindras-tu parfaitement jusqu'au Tout-Puis-« sant ? Il est plus élevé que le ciel ; que feras-tu donc ? Il est plus « profond que l'enfer : comment donc le connaîtras-tu ? Sa me-« sure est plus longue que la terre et plus large que la mer. S'il « renverse toutes choses, ou s'il les confond ensemble, qui le « contredira [2] ? » David ne célèbre pas avec moins d'éloquence la grandeur infinie de Dieu ; il lui adresse ces paroles : « Si je monte « au ciel, vous y êtes ; si je descends dans l'enfer, vous y êtes pré-« sent. Si je prends mes ailes au point du jour et que j'habite aux « extrémités de la mer, là encore votre main me conduira et votre « droite me retiendra Et j'ai dit : Peut-être que les ténèbres me « couvriront ; et la nuit est une lumière autour de moi dans mes « plaisirs. Parce que les ténèbres ne seront pas obscurcies pour « vous et la nuit sera éclairée comme le jour [3]. »

1. Excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem ; verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est quam cogitatur. (S. August., *de Trinitate*, lib. VII, n. 7.)

2. Forsitan vestigia Dei comprehendes et usque ad perfectum omnipotentem reperies ? Excelsior cœlo est, et quid facies ? Profundior inferno, et unde cognosces ? Longior terra mensura ejus, et latior mari. Si subverterit omnia, vel in unum coarctaverit, quis contradicet ei ? (*Job*, XI, 7-10.)

3. Si ascendero in cœlum, tu illic es ; si descendero in infernum, ades. Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris : etenim

Et cet autre texte que nous avons déjà cité :

« Grand est le Seigneur, et infiniment louable; et à sa grandeur « il n'y a pas de fin [1]. » Le prophète Baruch disait en termes presque identiques : « Le Seigneur est grand et il n'a pas de fin [2]. » C'est bien l'infinité de Dieu que proclament le Psalmiste et le Prophète en s'exprimant ainsi.

S. Denys l'Aréopagite disait de Dieu : « Il n'est pas un être quel« conque, mais il est l'être absolument simple et infini, embrassant « en lui-même toute la plénitude de l'être [3]. » S. Grégoire de Nysse professe la même foi. « Dieu, dit-il, ne devient pas plus grand ou « moindre par l'accroissement ou par quelque diminution de son être, « parce que tout accroissement est impossible pour un être infini [4]. » S. Augustin dit, dans ses *Méditations :* « Dieu n'est pas renfermé « dans un lieu ; il ne connaît pas de bornes ni de limites; il est « infini de toutes manières [5]. » Citons encore S. Jean Damascène : « Parmi les noms de Dieu, il semble qu'on doive donner le pre« mier rang à celui-ci : *Celui qui est;* en effet, ce nom s'étendant « à tout ce qui existe exprime l'être lui-même, comme un océan « de substance infini et indéterminé [6]. »

Dieu est donc infini. Il est un océan sans limite d'être, de bonté et de béatitude. Il renferme en lui tout être et tout bien ; il est la source, la cause première de tous les biens et de tous les êtres. Tout ce qui est possible ne l'est que par lui, et rien ne peut être sans lui, ni en acte ni même en puissance. Il est le principe de tous les êtres, leur créateur, leur soutien, leur lien, leur âge, leur durée, leur terme, leur harmonie et leur consommation.

illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua. Et dixi : forsitan tenebræ conculcabunt me : et nox illuminatio mea in deliciis meis. Quia tenebræ non obscurabuntur a te. (*Ps.* CXXXVIII, 8-12.)

1. Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis. (*Ps.* CXLIV, 2.)

2. Magnus est et non habet finem. (BARUCH, III, 25.)

3. Deus non quovis modo est ens sed simpliciter et infinitus, totum esse in se complexus. (S. DIONYS., *de Div. nom.*, cap. V.)

4. Neque major neque minor fit, vel accessione, vel decessione, quippe incrementum illud quod in majus fit in infinito locum non habet. (S. GREGOR. NICÆN., *contra Eunom.*)

5. Illocalis, interminus, incircumscriptus, nusquam finitus. (S. AUGUST., *Medit.*, cap. XXIX.)

6. Videtur inter Dei nomina primas tenere *qui est;* totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse, veluti quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum. (S. DAMASC., lib. IV *de Fide*, cap. XII.)

« Qu'est-ce donc que Dieu? demande S. Bernard. Par rapport à « l'univers, c'est la fin; à l'égard des élus, c'est le salut; mais par « rapport à lui-même, lui seul sait ce qu'il est. Qu'est-ce que Dieu? « Dieu, c'est la volonté toute-puissante, la bienveillance et la force « infinie, la lumière éternelle, la raison immuable et la suprême « béatitude.... Qu'est-ce que Dieu? C'est celui qui n'a ni passé ni « avenir, rien que d'éternel comme lui. Qu'est-ce donc que Dieu? « *C'est celui de qui tout vient, par qui et en qui tout est.* De qui « tout vient par voie de création, non de génération. Par qui tout « est, non seulement créé mais ordonné. En qui tout est, non loca- « lement mais virtuellement. De qui tout vient comme d'un principe « unique auteur de toutes choses. Par qui tout est, car il n'y a pas « après lui un autre principe qui ait mis les choses en œuvre. En « qui tout est, car il n'y a pas un troisième principe, l'espace, qui « le reçoive [1]. »

Qu'est-ce encore que Dieu? Un disciple de S. Bernard, l'abbé Guillaume, répond : « Dieu est une vie perpétuelle existant en soi- « même et donnant l'existence à tout, comprenant tout, créant toute « intelligence; sage et la sagesse même, vérité permanente, justice « immuable, vertu souveraine, bonté parfaite, divinité, éternité, « grandeur, immensité, essence suprême, de qui procède tout être, « substance supérieure et éternelle, non soumise aux expressions « ou à la mesure de la pensée; mais cause efficiente et principe « suressentiel de tous les êtres. Dieu est simple, pur, entier, parfait, « n'ayant rien qui sente le nombre, le temps ou les lieux. Il se « trouve en tout lieu, de telle sorte qu'il n'y est pas inclus, et qu'il « n'en est pas exclu. Il faut se le représenter sans forme visible, « sans apparence corporelle, sans composition de parties, sans dis- « tinction de membres; de qui tout vient, non matériellement, « mais par voie de causalité; en qui tout se trouve, non comme

1. Quid ergo est Deus? Quod ad universum spectat, finis; quod ad electionem, salus; quod ad se, ipse novit. Quid est Deus? Voluntas omnipotens, benevolentissima virtus, lumen æternum, incommutabilis ratio, summa beatitudo.... Quid est Deus? Cui sæcula nec accesserunt, nec decesserunt, nec coæterna tamen. Quid est Deus? *Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. Ex quo omnia* creabiliter, non seminabiliter. *Per quem omnia*, ne alium auctorem atque alium opificem arbitreris. *In quo omnia*, non quasi in loco, sed quasi in virtute. *Ex quo omnia* tanquam uno principio auctore omnium. *Per quem omnia*, ne alterum inducatur principium artifex. *In quo omnia*, ne tertium inducatur, locus. (S. BERNARD., *de Consideratione*, lib. V, cap. XI et cap. VI.)

« dans un lieu, mais en vertu et puissance. Bon sans qualité, grand « sans quantité, président sans siège, contenant sans enveloppe, « il dispose de tout. Il dispose comme sagesse, il opère comme « puissance, il aime comme charité, il éclaire comme lumière, il « compatit comme piété, il croit comme équité, il préside comme « majesté [1]. »

Telle est la grandeur, la perfection infinie de ce Dieu qui daigne s'approcher de nous et demeurer parmi nous, comme anéanti. Qui donc pourra concevoir sur lui des pensées qui ne soient pas trop indignes de sa majesté souveraine? Le même saint abbé nous répond :

« Vous ne comprenez pas sa grandeur, à moins que vous ne « vous avilissiez à vos yeux en le contemplant. Vous n'embrassez « pas son étendue, à moins que vous ne deveniez petit à vos regards, « vous soumettant à toute créature pour son amour [2]. » Approchons-nous donc avec amour et humilité de cet être infini qui est notre Dieu, et grâce à ces dispositions, nous arriverons à le connaître chaque jour davantage.

III.

IMMENSITÉ DU DIEU DE L'EUCHARISTIE

Tous les attributs de Dieu ne sont entre eux et avec la divine essence qu'un seul et même être qui s'offre à nous sous divers

1. Credendus itaque et cogitandus est Deus quædam vita perpetua, vivens in se, et omnia vivificans, omnia intelligens, omnemque creans intelligentiam, sapiens et ipsa sapientia, veritas fixa, justitia indeclinabilis, summa virtus, perfecta bonitas, divinitas, æternitas, magnitudo, immensitas, summa essentia, a quo omne esse, summa et æterna substantia, non subjecta prædicamentis vocum aut cogitabilium ; sed omnium rerum causale efficiens, et superessentiale principium. Cogitandus est Deus simplex, purus, integer et perfectus, nihil habens quod in numerum transeat; nihil trahens a tempore vel a loco. Sic in omni loco quod non includatur nec excludatur a loco. Cogitandus est Deus sine forma visibili, sine specie corporali, sine compositione partium, sine distinctione membrorum ; *ex quo omnia* causaliter, non materialiter ; *in quo omnia* non in loco, sed in virtute. Sine qualitate bonus, sine quantitate magnus, sine situ præsidens, sine habitu continens, omnia disponens. Disponit enim ut sapientia, operatur ut virtus, scit ut veritas, judicat ut æquitas, præsidet ut majestas. (GUILL. abb., tract. *de Caritate,* cap. x. Inter oper. S. BERNARDI. La traduction est de M. l'abbé Dion.)

2. Non comprehendis ejus altitudinem, nisi vilescas apud te contemplatione ejus. Nec comprehendis ejus magnitudinem, nisi parvus fias in oculis tuis, subjiciens te omni creaturæ propter ipsum. (ID., *ibid.*)

aspects à cause des limites de notre intelligence. Il n'est donc pas étonnant qu'ils nous apparaissent comme reliés entre eux de la manière la plus étroite, et que les preuves qui rendent indubitable l'existence de l'un d'eux servent en même temps à démontrer celle des autres. C'est ainsi qu'avoir établi que Dieu est l'être infini, c'est avoir prouvé par là même qu'il est immuable et qu'il est éternel. Comment pourrait-on dire, en effet, de Dieu qu'il est infini, si son être était limité soit par l'espace, soit par le temps? Mais chacun des attributs de la divinité n'en possède pas moins son caractère à part et ses preuves particulières, qu'il convient de connaître.

Nous croyons que Dieu est immense. Le IVe Concile de Latran a fait de cette proposition un article de foi [1]. Le symbole de S. Athanase proclame avec insistance la même vérité : « Le Père est immense, le Fils est immense, le Saint-Esprit est immense, et « cependant ce n'est qu'un seul immense [2]. »

La Sainte Écriture revient fréquemment sur cet attribut de Dieu, l'immensité. « Il est grand et n'a point de fin ; il est élevé et immense, » dit Baruch [3]. Dieu lui-même demande par la bouche du prophète Jérémie : « Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre [4]? » David s'étonne de la grandeur infinie de Dieu, et prononce ces paroles souvent citées : « Si je monte au ciel, vous y « êtes; si je descends aux enfers, je vous y trouve; si je déploie « mes ailes avec l'aurore, et m'envole aux extrémités de la terre, « c'est votre main qui m'y a porté [5]. »

« Le Psalmiste, dit un savant théologien [6], pouvait-il mieux « exprimer l'immensité de Dieu? Partout où notre imagination « peut s'élancer, et bien au delà, Dieu y est. Pour soutenir et con- « server tous les êtres qu'il a créés, il faut bien qu'il soit partout « où ils sont. Ils nagent en lui comme dans leur élément et leur « principe de vie, comme les poissons dans la mer et les oiseaux « dans l'air. Notre âme est présente à tout notre corps ; car quel-

1. *Concil. Later.* IV, cap. *Firmiter.*

2. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus; et tamen non tres.... sed unus immensus. (*Symbol. S. Athanas.*)

3. Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus. (BARUCH, III, 25.)

4. Numquid non cœlum et terram ego impleo? (*Jerem.*, XXIII, 24.)

5. Si ascendero in cœlum tu illic es, si descendero in infernum ades; si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris : etenim illuc manus tua deducet me. (*Ps.* CXXXIII, 8-10.)

6. LECLERCQ, *Théologie du catéchiste.*

« que part qu'on le blesse, elle le sent ; et cela n'empêche pas « qu'elle ne soit simple et sans parties.... belle image de la présence « de Dieu, pur et indivisible esprit, à tous les êtres de la création. »

Les Pères de l'Église sont unanimes à reconnaître l'immensité de l'être divin. Tantôt ils le représentent comme existant dans tous les lieux sans être contenu par eux, mais au contraire s'étendant au delà de toutes choses ; tantôt comme les contenant tous, de telle sorte que l'on peut dire en quelque manière qu'il est le lieu dans lequel existent tous les autres. S. Théophile d'Antioche adopte cette méthode lorsqu'il dit, pour donner une idée de l'immensité de Dieu : « De même qu'une grenade est renfermée dans une écorce, et « qu'à l'intérieur, elle compte une multitude de petites cellules « séparées par des membranes, et des grains nombreux, ainsi toute « la création est comme enveloppée par l'Esprit de Dieu [1]. » Ailleurs, il ajoute ces paroles qui complètent sa pensée : « C'est le propre « de Dieu, non seulement d'être partout, mais aussi de tout voir et « de tout entendre [2]. »

« Dieu, dit Clément d'Alexandrie, n'est pas dans l'obscurité ni « dans un lieu, mais au-dessus de l'espace, du temps et de toute « propriété des choses créées. C'est pourquoi il n'est jamais en un « endroit quelconque, ni comme contenant, ni comme contenu ; il « n'est circonscrit dans aucun espace, il n'est pas divisé entre « plusieurs. *Quelle maison m'édifierez-vous ?* dit le Seigneur. Il « ne s'en est pas préparé à lui-même, parce que rien ne peut le « contenir. Il est vrai que le ciel est appelé le lieu de son repos ; « mais ce n'est pas qu'il y soit contenu ; le repos qu'il y prend est « la satisfaction que son œuvre lui procure [3]. » Ailleurs il dit encore : « Sachez donc qu'il y a un Dieu dont la volonté seule à

1. Quemadmodum punicum malum corticem habens quo comprehenditur intus habet mansiunculas loculosque plures membranis interceptos, ac multa grana in seipso locata continet, sic universa creatura a Spiritu Dei continetur. (S. Theoph. Antioch., lib. I *ad Autolicum.*)

2. Cum Dei proprium hoc sit non solum ubique esse, sed etiam intueri omnia et audire. (Id., lib. II *ad Autolic.*)

3. Non est enim in caligine Deus, aut in loco, sed supra locum, et tempus, et proprietatem eorum, quæ facta sunt : quare nunquam est in parte, nec ut continens, nec ut contentus, aut per circumscriptionem, aut per sectionem. *Quam enim domum ædificabitis mihi ?* inquit Dominus. Sed nec sibi ædificavit, cum capi non possit. Et quamvis *cœlum* dicatur ejus *sedes*, ne sic quidem continetur sed requiescit delectatus opificio. (Clement. Alex., lib. II *Stromatum.*)

« donné leur commencement à toutes choses, et qu'il est aussi le « maître de leur fin. Il est invisible pour nous, mais il voit toutes « choses; rien ne le circonscrit et il renferme tout [1]. »

Citerons-nous Origène, S. Athanase, S. Hilaire, S. Cyrille de Jérusalem, S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme, S. Ambroise et tant d'autres? Il nous suffira de dire que tous les Pères ont proclamé l'immensité de Dieu dans leurs écrits, lorsque la matière qu'ils traitaient leur donnait occasion de le faire [2]. S. Augustin en particulier y revient très souvent, et il lui arrive de s'y arrêter assez longuement, par exemple dans le livre sur la *Présence de Dieu* ou Épître à Dardane. Il dit que Dieu est partout, mais il rappelle que cette présence n'a rien de commun avec une présence corporelle. Dieu n'est pas partout, comme l'air par exemple ou la lumière, il remplit le ciel et la terre; rien ne saurait échapper à sa puissance ni se dérober à son regard; mais il n'est pas répandu dans le monde comme une qualité du monde. Il est la substance créatrice du monde; il régit le monde sans fatigue, et il le porte sans effort. Le monde qu'il remplit est divisible, mais lui ne se divise pas avec le monde. Il est tout entier dans la terre seule; nul lieu ne le contient, mais il est en lui-même et tout entier partout. Cette immensité, le Père la possède, le Fils la possède, le Saint-Esprit la possède, et la Trinité de ces adorables Personnes qui ne sont

1. Scitote igitur unum esse Deum, qui omnium rerum initium est molitus, ac finem habet in potestate; quique minime aspectabilis aspicit omnia; non comprehensus omnia comprehendit. (Id., *ibid.*, lib. VI.)

2. Voici néanmoins quelques lignes de plusieurs des Pères :

Ita complet omnia Deus ut non cum exigua creatura extensus adæquatur. (S. Athanas., lib. *contra Sabell.*)

Sic implet omnia, manens extra omnia. Sic enim scriptum est : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum.* (Id., *Epist. ad Serap.*)

Quia Deus invisibilis, incomprehensibilis, immensus est, ait Dominus venisse tempus ut non in monte vel in templo Deus sit adorandus, quia Deus spiritus est : et spiritus nec circumscribitur, nec tenetur, qui per naturæ suæ virtutem ubique est, nec usquam abest, in omnibus omnis exuberans. (S. Hilar., lib. II *de Trinit.*)

In loco minime definitus, sed locorum opifex, in omnibus existens et a nullo circumscriptus. (S. Cyrill., *Catech.* vi.)

Neque Pater in loco, neque Filius in circumsepta aliqua vel definita regione continetur; sed immensus est.... quodcumque spiritu pervaseris, id ipsum reperies Deo plenum, ubique simul extensum, hypostasim Filium. (S. Basil. *in Evang. Joann.*)

Ostendens ubique Deum esse et illic et hic; non enim tanquam aliquis in cœlo conclusus eminus videt quæ sunt in terra, sed ubique præsens et omnibus assistens. (S. Chrysost. *in Ps.* cxii ad verba *Quis sicut Dominus Deus.*)

qu'un seul Dieu la possède. Elles n'ont pas divisé le monde entre elles, de manière qu'elles en remplissent chacune une partie et que le Fils et le Saint-Esprit ne trouvassent plus de place dans le monde si le Père était partout; car ce ne sont point des corps et rien n'empêche que le Père, le Fils et le Saint-Esprit occupent simultanément le même lieu.... Mais, remarque le saint docteur, s'il est présent partout en vertu de sa divinité, il n'est pas également présent partout par sa grâce [1].

S. Grégoire le Grand fait une admirable description de l'immensité de Dieu. « Dieu est dans tout, dit-il, au delà de tout, au-« dessus de tout et au-dessous de tout. Il est supérieur à toutes « choses en les régissant par sa puissance, inférieur en les soute-« nant, extérieur en les environnant de son immensité, intérieur

1. Cavendum est enim, ne ita divinitatem astruamus hominis (scilicet Christi Jesu) ut veritatem corporis auferamus. Non est autem consequens, ut quod in Deo est, ita sit ubique ut Deus. (S. August., lib. *de Præsentia Dei*, n. 10.)

Quanquam et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus aut humor, aut aer, aut lux ista diffunditur (omnis enim hujuscemodi magnitudo minor est in sui parte quam in toto) : sed ita potius sicuti est magna sapientia, etiam in homine, cujus corpus est parvum.... (Id., *ibid.*, n. 11.)

Est ergo Deus per cuncta diffusus. Ipse quippe ait per Prophetam : *Cœlum et terram ego impleo.* (*Jerem.*, XXXI, 24.) Et quod paulo ante posui de sapientia ejus : *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* (*Sap.*, VIII, 1.) Itemque scriptum est : *Spiritus Domini replevit orbem terrarum* (*Sap.*, VIII, 7) ; eique dicitur in quodam Psalmo : *Quo ibo a spiritu tuo, et a facie tua quo fugiam? Si ascendero in cœlum, tu ibi es ; si descendero in infernum, ades.* (*Ps.* CXXXVIII, 7.) Sed sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi ; sed substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus. Sed in solo cœlo totus, et in sola terra totus, et in cœlo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. (Id., *ibid.*, n. 14.)

Ita Pater, ita Filius, ita Spiritus sanctus, ita Trinitas unus Deus. Neque enim mundus inter se in tres partes diviserunt, quas singulas singuli implerent, quasi non haberet ubi esset Filius aut Spiritus sanctus in mundo, si totum occupasset Pater. Non ita se habet vera incorporea immutabilisque divinitas. Non enim corpora sunt quorum amplior sit in tribus quam in singulis magnitudo ; nec loca suis molibus tenent ut distantibus spatiis esse non possint.... (Id., *ibid.*, n. 15.)

Verum illud est multo mirabilius, quod cum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Non enim omnibus dici potest quod ait Apostolus : *Nescitis quia templum Dei estis et spiritus Dei habitat in vobis.* (*I. Cor.*, VI, 29.) Unde fatendum est ubique esse Deum per divinitatis præsentiam, sed non ubique per habitationis gratiam.... (Id., *ibid.*, n. 16.)

« en les remplissant par sa pénétration. Il les gouverne par une « puissance supérieure, il les soutient par-dessous, il les envi- « ronne au dehors, il les pénètre au dedans. Or il n'est pas au- « dessus par une partie de sa substance, ni au-dessous par une « autre, ni au dehors par une autre, ni au dedans par une autre; « mais c'est toujours le même qui est tout entier en tous lieux, qui « gouverne toutes choses en les soutenant, les soutient en les gou- « vernant; qui les environne en les pénétrant et les pénètre en « les gouvernant. Or en cela même qu'il les régit, étant au-dessus, « il les soutient aussi étant au dehors : et en cela même qu'il les « environne étant au dehors, il les pénètre étant au dedans. « Comme supérieur, il régit tout sans inquiétude; comme infé- « rieur, il supporte tout sans effort; comme intérieur, il pénètre « tout sans exténuation; comme extérieur, il environne tout sans « extension. Ainsi il est en même temps et au-dessus et au- « dessous sans être contenu en aucun lieu. Il est grand sans s'é- « tendre; il est subtil et pénétrant sans se resserrer [1]. »

Après l'exposition si complète et si lumineuse de l'immensité de Dieu que nous ont donnée ces quelques textes des Pères, choisis entre mille, on pourrait hésiter à citer les témoignages que les philosophes et les poètes de l'antiquité païenne ont rendus à cet

1. Quia ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam, et inferior per sustentationem. Exterior per magnitudinem, interior per subtilitatem; sursum regens, deorsum continens : extra circumdans, interius penetrans; nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque alia manet interior; sed unus idemque totus ubique præsidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans. Unde superius præsidens, inde inferius sustinens, et unde exterius ambiens, inde interius replens, sine inquietudine superius regens, sine labore inferius sustinens; interius sine extenuatione penetrans, exterius sine extensione circumdans. Est itaque inferior et superior sine loco; est amplior sine latitudine; est subtilior sine extenuatione. (S. GREGOR. MAGN., lib. II *Moral.* in *Exposit. Job*, cap. VIII.)

Le même saint docteur dit encore :

Deus ubique est et ubique totus est; ait enim : cœlum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum (*Is.*, LXVI) : et de ipso scriptum est (*Is.*, XL) : Qui cœlum metitur palmo et terram pugillo concludit. Ex qua re considerare necesse est, quia is, qui cœlum velut sedem præsidet, super et intus est, et qui cœlum palmo et terram pugillo concludit, exterius, superius et inferius est. Ut ergo indicaret Deus interiorem se esse, et superiorem omnibus, cœlum sibi sedem esse perhibuit, ut vero se ostenderet omnia circumdare, cœlum metiri palmo, et terram se asserit pugillo concludere, ipse est interior et exterior, ipse inferior et superior : regendo superior, portando inferior, replendo interior, circumdando exterior. (ID., lib. II in *Ezech.*, hom. XVII.)

attribut de la divinité. Nous le ferons cependant, pour montrer que la lumière de la vérité n'avait pas entièrement cessé de briller au milieu des ténèbres du paganisme.

Salvien et Minutius Félix, parlant de la providence divine qui gouverne le monde, rapportent cette maxime du philosophe Pythagore : « Dieu est une substance vivante répandue dans toutes « les parties du monde et les pénétrant. C'est lui qui procure la « vie à tous les êtres animés qui naissent [1]. »

S. Cyrille d'Alexandrie rapporte des vers d'Orphée dont voici le sens : « Dieu est assis inébranlable dans le ciel éthéré, sur un « trône d'or ; ses pieds reposent sur la terre et sa main droite « s'étend jusqu'aux extrémités de l'Océan [2]. »

Virgile mentionne un Dieu qui remplit l'immensité des terres et des mers et la profondeur du ciel [3]. Sénèque parle en ces termes de la Divinité suprême : « De quelque côté que vous tourniez vos « pas, vous la verrez se présenter à vous. Rien qui ne la con- « tienne : elle remplit toute son œuvre [4]. » Thalès, si l'on en croit Aristote, disait que tout était rempli d'êtres divins [5].

Les enseignements de l'Église, les oracles de la Sainte Écriture et l'autorité des Pères nous font donc un devoir de croire à l'immensité de Dieu que les païens eux-mêmes n'ont pas complètement méconnue. Il appartient aux docteurs et aux théologiens de nous faire connaître ce qu'il faut entendre précisément par l'immensité de Dieu et quelles preuves, en dehors des autorités apportées, nous pouvons donner de la vérité de ce dogme.

1. Animus est Deus per omnes mundi partes commeans atque confusus, ex quo omnia quæ nascuntur animalia vitam capiunt. (PYTHAGOR., apud SALVIANUM, lib. V *de Gubernatione Dei.*)

2. Ipse in cœlo æthereo stabilis sedet, aureo in solio, terræ autem pedibus insistit, et manum dexteram ad fines Oceani. (ORPHEUS, apud S. CYRILL. ALEX., lib. I *in Julianum.*)

3. ....Deum ire per omnes
Et terras, tractusque maris, cœlumque profundum.
(VIRGIL., *Georg.*, IV.)

4. Quocumque te flexeris, ibi illum videbis occurrentem tibi, nihil ab illo vacat, opus suum implet. (SENECA, lib. I *de Beneficiis*, cap. VIII.)

Ailleurs, Sénèque dit encore :

Non sunt ad cœlum elevandæ manus, nec exorandus æditauus, ut nos ad aures simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat : prope est a te Deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili, sacer intra nos spiritus sedet bonorum malorumque nostrorum observator et custos. (SENEC., epist. XLI.)

5. ARISTOT., lib. I *de Anima.*

Il faut remarquer d'abord qu'il serait inexact de confondre, comme on le fait quelquefois, l'*immensité* avec l'*ubiquité*. L'*immensité*, c'est l'attribut de Dieu considéré en lui-même, c'est l'aptitude de l'essence divine à exister dans tous les lieux ou les espaces, fussent-ils mille fois plus vastes, et s'étendissent-ils jusqu'à l'infini, si une telle supposition se pouvait réaliser. L'*ubiquité* est l'existence actuelle de Dieu dans tous les êtres et les lieux existants. L'ubiquité est donc à proprement parler un fait temporel qui dépend de la volonté divine ; ce n'est pas un attribut inséparable de son essence et ne faisant qu'un avec elle ; c'est la relation qui existe entre l'immensité divine et les créatures, en vertu de leur existence actuelle.

Dieu est présent partout et à tout ce qui existe de trois manières, par sa *puissance*, par sa *présence* et par son *essence*. Une comparaison fera comprendre en quoi consiste cette triple présence : c'est ainsi qu'un roi est présent par sa puissance par tout son royaume; il ne se trouve pas, il est vrai, dans toutes les parties de ses États en même temps, mais son pouvoir s'étend partout ; il peut donner partout ses ordres et se faire obéir ; il dirige tout par ses ministres. On dit de même que quelqu'un est présent à tout ce qu'il embrasse par son regard, ou que tout ce qu'il voit et peut voir ainsi se trouve en sa présence. Enfin, vous êtes présents par votre substance ou votre essence dans le lieu que vous occupez réellement.

Telles sont les trois présences qu'il faut reconnaître à Dieu dans l'univers entier et dans toutes ses parties.

Il est partout *par sa puissance*, parce que tout est soumis à ses ordres et à son empire : il gouverne et dirige tout.

Il est partout *par sa présence*, parce que « toutes choses sont nues et à découvert à ses yeux : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus* [1]. »

Il est partout *par son essence* et sa substance, parce qu'il est la cause immédiate de l'existence de tous les êtres.

Outre ces trois présences communes et universelles de Dieu, en vertu desquelles il est dans tout ce qui existe, on doit en reconnaître plusieurs autres particulières. Ainsi Dieu est d'une manière toute spéciale, par la grâce, dans les justes et les saints : il est en eux comme l'objet aimé dans celui qui l'aime; comme un ami

1. *Hebr.*, IV, 13.

habitant avec son ami et vivant de la même vie; comme la fin suprême dont la possession et la jouissance commence en quelque sorte, pour les justes et les saints, par la grâce habituelle sur la terre. Dieu est aussi selon un mode tout particulier dans le ciel par la manifestation de sa gloire. Enfin il est en Jésus-Christ par l'union hypostatique. On dit encore que Dieu est particulièrement présent dans les sacrements et partout où son action se manifeste plus ostensiblement.

Les manichéens n'admettaient pas la présence générale de Dieu en toutes choses *par sa puissance;* ils disaient que les êtres spirituels et incorporels étaient seuls soumis à la puissance divine, tandis que les corps dépendaient du principe contraire. D'autres nièrent l'existence de Dieu en toutes choses *par sa présence*, et dirent que la Providence divine n'étend pas son action jusqu'au monde qui nous entoure, que Dieu ignore ce qui se passe sur la terre ou du moins qu'il y est étranger et indifférent.

La présence universelle de Dieu en toutes choses, *par son essence*, trouva des contradicteurs parmi les Juifs, dont plusieurs pensaient que Dieu n'était substantiellement présent que dans le temple de Jérusalem. Presque tous les Gentils nièrent aussi l'immensité de Dieu, par là même qu'ils donnaient des corps à leurs divinités. Les sociniens, quelques calvinistes, et même plusieurs catholiques imaginèrent que l'être divin habitait uniquement le ciel, et qu'il était présent sur la terre et partout uniquement par sa puissance, comme le soleil est présent à notre monde planétaire par la lumière et la chaleur qu'il y répand.

La preuve que donne S. Thomas de la présence substantielle de Dieu en toutes choses, car nous n'avons à nous occuper ici que de cette présence, est tirée de la nature même de Dieu qui est l'être essentiel. D'après le saint docteur, Dieu est présent dans toutes choses, non pas comme s'il faisait partie de leur essence ou qu'il en fût un accident, mais comme un principe actif est présent à l'objet sur lequel il agit. Il est nécessaire, en effet, que tout agent soit présent à l'objet sur lequel il agit immédiatement, et qu'il lui fasse éprouver sa vertu. Le moteur ne peut pas être séparé de la chose à laquelle il communique le mouvement. Or, Dieu est l'être essentiel; c'est lui qui produit l'être dans toutes les créatures et qui le conserve. Elles sont proprement un effet qu'il cause, et qu'il continue de causer aussi longtemps qu'elles existent; il est donc nécessaire qu'il leur

soit présent, qu'il soit présent à leur être, à ce qu'il y a de plus profond, de plus intime en elles.

Un principe actif, quelque puissant qu'on le suppose, ne saurait agir sur un objet éloigné de lui, qu'à l'aide d'un agent secondaire interposé entre lui et cet objet. Or, il serait indigne de la souveraine grandeur de Dieu de ne pouvoir agir immédiatement sur toutes choses. L'excellence de sa nature demande qu'il n'ait pas besoin d'intermédiaire pour exercer son action. Rien n'est donc éloigné de Dieu; il est en toutes choses [1].

L'infinité de l'Être divin, sa perfection que rien ne limite, est une preuve indubitable de l'immensité de Dieu. En effet, la perfection est plus grande d'exister en plusieurs lieux que de n'être présent qu'en un seul : la perfection absolue, la seule qui convienne à Dieu, sera donc d'exister non pas en un lieu ni en plusieurs, mais absolument partout, non seulement dans tous les êtres qui sont effectivement, mais aussi dans tous ceux qui peuvent exister, s'ils passent de la simple possibilité à la réalité de l'être.

L'immutabilité de Dieu réclame de même son immensité. S'il n'était pas en tous les lieux, il pourrait passer d'un lieu à un autre; il y aurait un mouvement local, un changement qui est inconciliable avec la plénitude de son être.

Il en est de même pour l'éternité. Elle est corrélative à l'immensité comme le temps l'est à l'espace; l'une suppose l'autre et l'exige.

S. Thomas prouve encore l'immensité de Dieu par la compa-

1. Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei quod immediate agit, et sua virtute illud contingere. Unde probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime. (S. Thom., I p., q. viii, art. 1.)

Ad tertium dicendum quod nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo quasi in se illud Deum non habeat. (Id., *ibid.*, ad 3.)

raison qu'il fait de l'étendue d'un corps avec la vertu de Dieu. Si un corps, dit-il, était d'une étendue infinie, il remplirait tous les espaces : la vertu de Dieu est infinie, sa puissance n'a pas de bornes; elle atteint donc tous les espaces, fussent-ils infinis [1].

Il en appelle aussi au mouvement. Tout ce qui est en mouvement est mû par Dieu, qui est le premier moteur. Or Dieu n'agit pas comme les créatures par une vertu distincte de lui-même, ou par un intermédiaire quelconque, mais il est lui-même sa propre vertu agissante. Il est donc partout, puisque le mouvement existe partout dans la création [2].

De cette vérité que l'action de Dieu en toutes choses prouve indubitablement sa présence universelle, des théologiens ont conclu que la toute-puissance de Dieu, en vertu de laquelle il agit, et son immensité, qui est aussi la condition essentielle de son opération s'étendant à tout et partout, ne sont qu'un seul et même attribut. Les passages des écrits des Pères où il est dit que Dieu est immense, non par une étendue matérielle, mais par sa vertu ou sa puissance d'action, ont servi d'appui à cette opinion. Ceux qui ont recouru ainsi à l'autorité de ces textes vénérables n'ont pas assez remarqué que les Pères s'efforçaient avant tout d'éloigner de Dieu toute idée de matérialité, sans chercher à définir en quoi précisément consiste la présence de Dieu, qui permet à sa vertu toute-puissante de s'exercer en toutes choses et en tous lieux.

Le cardinal de Lugo dit qu'il n'est pas facile d'expliquer l'existence des êtres matériels dans quelque partie de l'espace, plus difficile d'expliquer celle des êtres spirituels, très difficile enfin, d'expliquer celle de Dieu. « Rien de plus profondément caché, ni rien « de plus présent que Dieu, dit S. Augustin ; on ne découvre qu'à « grand'peine où il est, et avec plus de difficulté encore où il n'est

1. Omne quod est in loco vel in re quacumque, aliquo modo contingit illam; res enim corporea est in loco secundum contactum quantitatis dimensivæ; res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, cum careat dimensiva quantitate ; sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam : si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ostensum est autem in primo Deum esse infinitæ virtutis, est igitur ubique. (S. Thom., *Summa contra Gentes*, lib. III, cap. LXVIII.)

2. Movens et motum oportet simul esse. Deus autem omnia movet ad suas operationes; est igitur in omnibus rebus. (Id., *ibid.*)

« pas [1]. » Peut-être pourrait-on se contenter de dire à ceux pour qui l'action de Dieu dans les créatures n'est qu'une seule même chose de raison avec son immensité : l'action de Dieu n'est pas, pour la raison humaine, son immensité, mais elle en est la preuve palpable. Dieu agit parce qu'il est présent et qu'il ne peut pas ne pas agir où il est; mais sa toute-puissance, en vertu de laquelle il agit, et son immensité, par laquelle il est présent, sont deux attributs que l'intelligence humaine distingue, quoique, en réalité, ils se confondent avec l'essence divine.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici prouve bien que Dieu est réellement présent dans tous les espaces et les êtres actuellement existants, et qu'il y est présent non seulement en vertu de son opération toute-puissante, mais par sa substance même. Mais ce n'est pas l'immensité complète; ce n'est que l'ubiquité. Pour que la présence universelle de Dieu corresponde entièrement à ce que demande sa perfection infinie, pour qu'elle réalise l'idée que l'on doit se former de son immensité, elle doit s'étendre à tous les êtres, non seulement réalisés, mais possibles, aux espaces mêmes que les théologiens ont nommés *imaginaires*. Ces espaces imaginaires sont le vide, le néant que nous concevons au delà des limites de la création; c'est encore l'espace que le monde occupe maintenant, avant que le monde et cet espace même existassent effectivement. Faut-il admettre que Dieu existe réellement et substantiellement dans ces espaces?

S. Augustin demande : « Avant que Dieu fît le ciel et la terre, « où habitait-il? » Et il répond : « Dieu habitait en lui-même; « il était sa propre demeure et c'est en lui-même que Dieu est [2] ». S. Bernard dit de même : « Ne vous arrêtez pas davantage à « demander où était Dieu avant que le monde fût créé, puisqu'il « n'existait rien excepté lui seul [3]. » S. Bonaventure fait remarquer que Dieu ne peut pas être substantiellement présent à ce qui

1. Deo nihil est secretius, nihilque præsentius, qui difficillime invenitur, ubi sit, difficilius vero ubi non sit. (S. August., l. IV, *De Quantitate animæ*, cap. XXXIV.)

2. Antequam faceret Deus cœlum et terram, ubi habitabat?.... In se habitabat, apud se habitabat, et apud se est Deus. (S. August., *in Psal.* CXXII, n. 4).

3. Ubi erat Deus antequam mundus fieret?... Non est quod quæras ultra ubi erat, præter ipsum nihil erat. (S. Bernard., lib. V, *De Consideratione*, cap. VI.)

n'existe pas, au néant qui n'est rien [1]. Cependant S. Grégoire le Grand, dans un texte déjà cité, dit en propres termes : « Dieu est « en tout, au delà de tout, au-dessus de tout et au-dessous de tout. « Il est supérieur à toutes choses en les régissant par sa puissance, « inférieur en les soutenant, extérieur en les environnant de son « immensité, intérieur en les remplissant par sa pénétration. » Comment ne pas reconnaître dans ces paroles du grand docteur l'expression de cette doctrine que la présence de Dieu s'étend même au delà du monde créé ?

S. Augustin, S. Grégoire et les autres docteurs ne se contredisent pas. Richard de Saint-Victor résumait bien leur enseignement lorsqu'il disait : « Si Dieu est partout par son essence, il est « donc présent là où l'espace existe et là où il n'existe pas ; il sera « en tout lieu et en dehors de tout lieu, il sera au-dessus et au- « dessous de tout ; il sera dans tous les êtres et en dehors de tous « les êtres [2]. » Dieu est présent partout, en vertu de son immensité, mais sa présence, immuable en son essence, s'accommode accidentellement à l'état d'être des créatures, qu'elles existent, ou qu'elles soient simplement possibles ou imaginaires. Évidemment Dieu n'est pas présent dans les espaces imaginaires produits de notre pensée, comme il l'est aux choses réellement existantes ; mais cette différence ne procède pas de son essence ; elle vient uniquement de l'état différent de ces choses. Dieu est présent à ces espaces et aux êtres qui pourraient les remplir, par sa connaissance et par sa puissance ; car il connaît et peut réaliser tous les possibles. Il leur est présent aussi par sa substance, mais seulement d'une manière virtuelle, c'est-à-dire que s'il lui plaisait de réaliser tous ces possibles, fût-ce à l'infini, partout où ils s'étendraient, ils trouveraient la substance divine, les soutenant, les environnant, les remplissant par sa pénétration. La substance divine n'aurait pas à s'étendre pour remplir des mondes nouveaux en multitude innombrable. Fussent-ils des millions, elle serait présente à tous comme à celui qui existe actuellement. Leur nombre se serait accru, mais elle-même n'aurait pas changé.

1. Stultum est dicere Deum esse in eo quod est nihil. (S. BONAVENT., in I dist. XXXVII.)

2. Si essentialiter ubique est, ergo ubi locus est et ubi locus non est; erit itaque et intra omnem locum, et extra omnem locum ; erit supra, erit infra omnia, intra omnia et extra omnia. (RICHARD. VICTOR., lib. II, *de Trinit.*, cap. XXIII.)

Nous avons dit que des hérétiques, et même plusieurs catholiques, avaient méconnu la présence substantielle de Dieu dans tous et chacun des êtres créés. Ils se sont laissé induire en erreur par quelques textes de l'Écriture mal interprétés. Par exemple on lit dans Isaïe : « Voici ce que dit le Seigneur : Le ciel est mon « trône, et la terre l'escabeau de mes pieds [1]. » Le Psalmiste dit quelque part : « Le Seigneur est dans son temple, le Seigneur « a son trône dans le ciel [2]. » Il dit encore : « Le ciel du ciel est « au Seigneur, mais il a donné la terre aux enfants des hommes [3]. » Mais ces textes et plusieurs autres semblables n'ont aucunement la signification qu'on a voulu leur prêter. Ils donnent simplement à entendre que Dieu manifeste plus particulièrement dans le ciel sa puissance, sa gloire, toutes les splendeurs de sa royauté divine, tandis que sur la terre nous n'en apercevons à peine que quelques vestiges ; cela veut dire encore qu'il écoute avec une faveur particulière, et reçoit comme un encens d'agréable odeur les prières et les hommages qui lui sont adressés dans son temple ; cela veut dire enfin que la demeure naturelle de l'homme est la terre et que la demeure surnaturelle que Dieu lui prépare, s'il sait s'en rendre digne, est le ciel où le Seigneur se montre à ses anges et à ses élus. Mais rien dans ces textes n'exclut la présence générale de Dieu en tous les lieux, même simplement possibles. D'autres textes disent que Dieu monte, descend, se rend d'un endroit dans un autre : ce sont des métaphores qu'il faut se garder d'entendre dans le sens littéral. Elles signifient que Dieu, tout en étant parfaitement immuable, produit des effets semblables à ceux qui résultent de nos mouvements, lorsque nous montons, que nous descendons, que nous marchons. On dit aussi que Dieu s'approche de nous par ses bienfaits, qu'il s'en éloigne lorsqu'il nous prive de sa grâce, qu'il descend vers nous ou qu'il marche, lorsqu'il témoigne par des actes la sollicitude avec laquelle il veille à nos besoins.

Ces textes de la Sainte Écriture, et cent autres, ne sont donc nullement contraires au dogme de l'immensité de Dieu. Si l'on apportait quelques passages des Pères qui semblassent mécon-

1. Hæc dicit Dominus : Cœlum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum. (*Isa.*, XLVI, 1.)
2. Dominus in templo suo, Dominus in cœlo sedes ejus. (*Psal.* X, 5.)
3. Cœlum cœli Domino, terram autem dedit filiis hominum. (*Psal.* CXIII, 16.)

naître cet attribut, il serait aisé d'en donner de même une interprétation orthodoxe, à moins que, ce qui est arrivé pour plusieurs vérités, quelques-uns d'entre eux ne se fussent trompés et n'eussent ignoré la vraie doctrine. L'ensemble de la doctrine des Pères est merveilleuse d'unité et de vérité ; mais cette vérité parfaite qui ressort de l'ensemble n'est pas toujours sans tache en chacun d'eux, pour tous les points de dogme sans exception. Ils étaient hommes, et chacun pris à part a bien pu tomber quelquefois dans l'erreur. C'est ainsi que, dans un concile général, plusieurs membres du concile peuvent avancer des propositions erronées et même des hérésies; mais les enseignements définitifs du concile seront infailliblement vrais.

Adorons donc l'immensité de Dieu ; adorons ce Dieu présent partout et tout entier partout ; adorons-le surtout dans le Sacrement de son amour où il se réduit en quelque sorte au néant, pour être mieux encore avec nous et se donner à nous.

IV.

IMMUTABILITÉ DU DIEU DE L'EUCHARISTIE

Toutes les choses créées sont sujettes au changement : Dieu seul ne change pas, et Notre-Seigneur Jésus-Christ, considéré dans sa divinité, est éternellement le même. Cet attribut de la nature divine se nomme l'*immutabilité*. Dieu est immuable, c'est-à-dire qu'il est impassible, inaltérable, incorruptible, qu'il ne peut rien perdre de son être, et qu'éternellement il sera ce qu'il est aujourd'hui et ce qu'il était, avant que rien de ce qui peut changer fût sorti du néant. « Je suis le Seigneur et je ne change pas, » nous a-t-il dit lui-même par la bouche du prophète Malachie : *Ego Dominus et non mutor* [1]. Il est immuable dans son être, dans ses perfections, dans ses connaissances et dans sa volonté. Dans son être, puisqu'il est nécessairement tout ce qu'il est ; dans ses perfections, car elles font partie de son essence divine, et il ne peut en perdre aucune ni en recevoir de nouvelles ; dans ses connaissances : il ne peut ni rien ignorer, ni rien apprendre, ni rien oublier ; dans sa volonté : il veut de toute éternité ce qu'il veut, ce qu'il fait et ce qu'il fera jusqu'à la fin des temps. Nicole

1. *Malach.*, III, 6.

parle en ces termes de l'immutabilité de Dieu [1] : « Il faut concevoir l'immutabilité de Dieu, par opposition à la mutabilité des créatures, sur laquelle on peut considérer que nous ne voyons dans le monde que changements perpétuels. Tout se passe, tout finit ; rien n'est stable ni permanent. Non seulement les particuliers, mais les États et les royaumes ont leurs âges, leurs vicissitudes et leurs révolutions. Ce ne sont à tous moments que changements de théâtre. Les uns sortent pour faire place à d'autres ; et l'on voit, en moins de rien, se renouveler la face du monde.

« Bien loin de trouver de la stabilité dans les choses qui sont hors de nous, nous n'en saurions trouver en nous-mêmes. C'est un flux et un reflux continuel de pensées et de mouvements. Nous ne voyons presque jamais les mêmes objets d'un même œil. Ce qui nous paraît vrai, bon et utile aujourd'hui nous paraîtra demain faux, mauvais et inutile. Nos affections et nos humeurs sont encore plus changeantes que nos jugements. Nous éprouvons une variété perpétuelle de mouvements et de dispositions différentes, tantôt agités et tantôt tranquilles, tantôt tristes et tantôt gais, tantôt pleins de courage et tantôt découragés et abattus. Enfin nous ne trouvons en nous-mêmes rien de ferme, rien d'uniforme, rien de constant. La mutabilité est si naturelle à l'homme, qu'elle lui est nécessaire : l'uniformité suffit pour le détruire ; s'il mange, s'il dort, s'il se repose, s'il travaille sans discontinuation, il est mort. Il suffit, pour perdre l'esprit, de l'appliquer trop longtemps à un même objet. La constance même et la fermeté, quand on les attribue à l'homme, ne marquent qu'un changement moins déréglé.

« Pour connaître donc l'immutabilité de Dieu, il n'y a qu'à en retrancher toutes les idées de la mutabilité des créatures. Son être est incapable d'altération ; il ne reçoit ni augmentation, ni diminution, ni diversité de perfection, parce qu'étant parfait, il ne peut rien acquérir de nouveau ni rien perdre de ce qu'il a. Il n'y a point en Dieu de succession ni de contrariété de pensées. Il pense toujours aux mêmes choses, et il comprend tout par une pensée unique et immuable. Sa volonté est aussi stable que son intelligence. Il aime toujours les mêmes choses, et dans le même degré et par la même action. Enfin il fait toujours les mêmes

1. *L'Esprit de Nicole sur les vérités de la religion*, ch. I.

choses, parce que son opération n'est autre chose que la volonté qu'il a que les choses soient faites, et que sa volonté est son essence et sa substance. Les effets des opérations de Dieu peuvent être temporels, mais son opération est éternelle ; ils peuvent être variables, mais son opération est immuable. Dieu change tout, mais il ne change point en lui-même. Il sait agir, dit S. Augustin, sans cesser d'être en repos, et faire de nouveaux ouvrages par un conseil éternel. »

Les textes ne manquent pas dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament qui prouvent l'immutabilité de Dieu. C'est ainsi qu'au livre des *Nombres*, il est écrit : « Dieu n'est pas comme un homme « pour qu'il mente ou comme le fils d'un homme pour qu'il change. « Ainsi ce qu'il a dit ne le fera-t-il pas ? Sa parole donnée, ne l'ac- « complira-t-il pas [1] ? » Au premier livre des *Rois*, Samuel annonce à Saül prévaricateur que Dieu l'a rejeté ; il lui dit, pour lui faire entendre que sa disgrâce est définitive : « Le triompha- « teur en Israël n'épargnera point, et il ne sera pas touché de re- « pentir ; car ce n'est pas un homme pour qu'il se repente [2]. » Le saint roi David oppose à la fragilité des choses de ce monde et à leur existence passagère l'immutabilité de Dieu ; il dit : « Au « commencement, vous, Seigneur, vous avez fondé la terre, et les « cieux sont les ouvrages de vos mains. Pour eux ils périront, « mais vous, vous subsistez toujours ; et tous, comme un vête- « ment, ils vieilliront. Et vous les changerez comme un habit dont « on se couvre, et ils seront changés. Mais vous, vous êtes tou- « jours le même et vos années ne passeront pas [3]. » Le prophète Isaïe, parlant au nom du Seigneur, s'adresse en ces termes au peuple d'Israël : « Rappelez-vous le siècle passé : parce que moi « je suis Dieu et qu'il n'y a pas d'autre Dieu, et qu'il n'y a pas de « semblable à moi, annonçant dès l'origine la fin des temps, et dès « le commencement les choses qui ne sont pas encore faites, « disant : Ma résolution sera inébranlable, et toute ma volonté

1. Non est Deus quasi homo, ut mentiatur ; nec ut filius hominis ut mutetur. Dixit ergo et non faciet ? locutus est, et non implebit ? (*Num.*, XXIII, 19.)

2. Porro triumphator in Israel non parcet, et pœnitudine non flectetur, neque enim homo est, ut agat pœnitentiam. (*I. Reg.*, XV, 29.)

3. Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanes ; et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur : tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. (*Ps.* CI, 24-28.)

« s'exécutera [1]. » Nous avons déjà cité ce texte de Malachie : « Je « suis le Seigneur et je ne change pas [2]. » L'apôtre S. Jacques, comme un fidèle écho des anciens prophètes, nous dit dans son Épître catholique : « Ne vous y trompez donc point, mes frères « bien-aimés. Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en « haut, et descend du Père des lumières, en qui il n'y a ni chan- « gement ni ombre de vicissitude [3]. » Enfin S. Paul, écrivant à son disciple Timothée, parle ainsi de Dieu : « Il est le seul puis- « sant, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, qui seul pos- « sède l'immortalité. » S. Augustin et S. Bernard disent que par l'*immortalité* de Dieu dont parle l'Apôtre, comme d'un attribut qui n'appartient qu'à lui seul, il faut entendre son *immutabilité*, et Suarez admet leur interprétation.

Ces quelques textes suffisent pour montrer que la Sainte Écriture enseigne l'immutabilité de Dieu. Les écrits des Pères reproduisent souvent la même doctrine d'une manière non moins explicite.

Bossuet, défendant cet attribut divin contre les attaques de Jurieu, ministre protestant, en appelle au témoignage des Pères les plus anciens. « L'auteur du *Livre de la Trinité*, dit-il [4], qu'on croit être Novatien, suit les idées de Tertullien, et déclare comme lui que *tout ce qui change est mortel par cet endroit-là* [5]. Il faudrait donc ôter aux anciens, avec l'idée de l'immutabilité, celle de l'éternité de Dieu, dont la racine, pour ainsi parler, est son être toujours immuable. De là vient qu'en disputant contre ceux qui mettaient la matière éternelle, ces graves théologiens leur démontraient qu'elle ne pouvait l'être, parce qu'elle était sujette aux changements. Tertullien soutient, contre Hermogène [6], que « si la matière « est éternelle, elle est immuable et inconvertible, incapable de « tout changement; parce que ce qui est éternel perdrait son éter- « nité, s'il devenait autre chose que ce qu'il était. Ce qui fait Dieu,

1. Recordamini prioris sæculi, quoniam ego sum Deus, et non est ultra Deus, nec est similis mei. Annuntians ab exordio novissimum, et ab initio quæ necdum facta sunt, dicens : Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. (*Isa.*, XLVI, 9, 10.)

2. Ego Dominus et non mutor. (*Malach.*, III, 6.)

3. Nolite itaque errare, fratres mei dilectissimi. Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. (*Jacob.*, I, 16, 17.)

4. BOSSUET, *Sixième avertissement aux protestants*, I part., art. II, 13.

5. *De Trinit.*, cap. I.

6. TERTULL., *Contra Herm.*, XII.

« poursuit-il, c'est qu'il est toujours ce qu'il est : de sorte que si « la matière reçoit quelque changement, la forme qu'elle avait est « morte ; ainsi elle aurait perdu son éternité, mais l'éternité ne « peut se perdre. » Remarquez qu'il ne s'agit pas de changer quant à la substance et à l'être, mais quant aux manières d'être, puisque c'est en présupposant que la matière n'est point muable dans le fond de son être, qu'on procède à faire voir qu'elle ne peut l'être en rien, et qu'on ne peut rien lui ajouter. Téophile d'Antioche procède de même [1]. « Parce que Dieu est « ingénérable, c'est-à-dire éternel, il est aussi inaltérable. Si donc « la matière était éternelle, comme le disent les platoniciens, elle « ne pourrait recevoir aucune altération, et serait égale à Dieu ; « car ce qui commence est capable de changement et d'altération : « mais ce qui est éternel est incapable de l'un et de l'autre. » Athénagore dit aussi que « la Divinité est immortelle, incapable « de changement et d'altération [2]. » Ce qui emporte non seulement l'immutabilité dans le fond de l'être, mais encore dans les qualités et universellement en tout; d'où il conclut que le monde ne peut pas être Dieu, parce qu'il n'a rien de tout cela. Il ne faut pas oublier que ces passages sont tirés des mêmes endroits d'où le ministre conclut ces prétendus changements dans Dieu et dans son Verbe. Pour se former une idée parfaite de l'immutabilité de Dieu, il ne faut que ce petit mot de S. Justin [3] : *Qu'est-ce que Dieu ?* et il répond : « C'est celui qui est toujours le même, et tou- « jours de même façon, et qui est la cause de tout ; » ce qui exclut tout changement dans le fond et dans les manières, et tout cela est tellement l'essence de Dieu qu'on en compose sa définition. Les autres anciens ne parlent pas moins clairement; et si, occupé de toute autre chose que de l'amour de la vérité, le ministre ne veut pas se donner la peine de la chercher où elle est, à toutes les pages, Bullus et son Scultet lui auraient montré dans tous les auteurs qu'il allègue, dans S. Hippolyte, dans S. Justin, dans Athénagore, dans S. Théophile d'Antioche et dans S. Clément d'Alexandrie, que non seulement le Père, mais encore nommément le Fils, est *inaltérable*, *immuable*, *impassible*, *incapable de nouveauté*, *sans commencement;* et quand ils disent sans commencement, ils ne

1. THEOPH. ANTIOCH., lib. II *ad Autot.*
2. ATHENAG., *Legat. pro Christ.* ad calcem op. S. JUST.
3. S. JUSTIN., *Dial. cum Tryph.*

disent pas seulement que lui-même ne commence pas, mais encore que rien ne commence en lui, comme ils viennent de nous l'expliquer; et c'est pourquoi ils joignent ordinairement à cette idée celle de *tout parfait*, pour montrer qu'on ne peut rien ajouter ni diminuer en Dieu, ce qui renferme la très parfaite immutabilité de son être. »

La voilà donc dans les plus anciens auteurs la parfaite immutabilité de Dieu, et Bossuet la trouve enseignée chez les mêmes Pères auxquels l'hérésie avait demandé des arguments contre elle.

A ces textes des Pères que les nécessités de la controverse donnèrent à Bossuet l'occasion de citer, il est bon d'en ajouter quelques autres qui montreront, mieux encore, que la doctrine de l'immutabilité de Dieu, acceptée dès les premiers jours de l'Église, ne cessa pas de l'être dans le cours des siècles suivants.

S. Hilaire de Poitiers explique ces paroles du psaume II : « Celui qui est dans les cieux se rira d'eux, et le Seigneur se mo- « quera d'eux. Alors il leur parlera dans sa colère, et dans sa fureur « il les confondra. » Il dit ce qu'il faut entendre par la colère et la fureur de Dieu dont parle le prophète ; mais il avertit d'abord ses lecteurs et ses auditeurs qu'ils doivent se garder de croire que Dieu puisse éprouver quelque trouble ou quelque changement. « Rien de nouveau, dit-il, ne peut survenir en cette nature par- « faite; celui qui est tel qu'il doive toujours être absolument le « même qu'il est, ne peut pas devenir quelque chose de différent, « et n'être pas ce qu'il est toujours. »

Le saint docteur montre ensuite que les changements qu'on remarque dans les choses créées dénotent en elles l'imperfection de leur nature, et il ajoute : « Dieu, bienheureux et parfait, n'a pas « besoin comme nous de progresser en quoi que ce soit, car il ne « manque de rien. Celui qui n'a pas commencé ne se renouvelle « pas par le changement. Il est, et son être ne lui vient pas d'ail- « leurs que lui-même; il est en lui-même; il est avec lui-même, il « est pour lui-même, il n'appartient qu'à lui-même, il est toutes « choses pour lui-même, il est exempt de tout changement et de « toute nouveauté, parce que c'est par lui-même tout entier qu'il « est tout ce qu'il est, et il n'a laissé aucune possibilité à quoi que « ce soit de s'ajouter à lui [1]. »

1. Ac priusquam quis iste iræ sermo, et quæ hæc indignationis perturbatio sit ostendamus, admoneri legentes atque audientes oportet, ne aliquas demutationes passionum perturbationesque motuum cadere in Deum credant.

Plus loin S. Hilaire dit encore : « Dieu n'est donc pas mobile et « changeant; il ne passe pas d'un état à un autre. Sa nature est « immuable et constante; elle reste toujours la même, car il a dit : « *Je suis celui qui suis, et je ne change pas.* Cette bienheureuse, « parfaite et éternelle bonté de vertu ne souffre pas de conversion; « elle ne passe pas d'un état à un autre, sous l'influence de « quelque cause accidentelle, et le prophète inspiré par le Saint- « Esprit en rend témoignage lorsqu'il dit : *Le Seigneur est un « juge équitable, fort et patient; est-ce qu'il s'irritera tous les « jours ? Si vous ne vous convertissez, il fera vibrer son glaive; « il a tendu son arc, et il l'a préparé.* Il y a adapté des *instru- « ments de mort, il a préparé ses flèches contre ses ardents per- « sécuteurs.* Ce roi magnanime n'a donc pas changé ; il ne s'est « pas laissé dominer par la colère, mais, comme un juge puissant, « il a proportionné le châtiment à la grandeur de la faute. Contre « ceux qui ne se convertissent pas, *il a fait vibrer son glaive; il a « tendu son arc et il y a adapté des instruments de mort* [1]. »

Nihil enim in æternam illam et perfectam naturam novum incidit : neque qui ita est, ut qualis est talis et semper sit, ne aliquando non idem sit, potest effici aliquid aliud esse, quam semper est. Terrenæ istud imperfectæque causæ habent generis, ut demutabiles fiant conversione naturæ, cum lætitiam mœror, placabilitatem ira, benevolentiam offensa, æquanimitatem invidia, et securitatem sollicitudo perturbat : sumusque per hæc aliud aliquando quam fuimus, cum eam quæ præsens sit, mentis affectionem subrepens, per inconstantiam infirmitatemque nostram motus appetitionis alterius inquietet; et ex eo quod fuimus, in id quod sumus conversio nos repentina demutet. Deus autem beatus atque perfectus profectu non eget, cui nihil deest : demutatione non novus est qui origine caret. Ipse est, qui quod est non aliunde est : in sese est, secum est, ad se est, suus sibi est, et ipse sibi omnia est carens omni demutatione novitatis, qui nihil aliud quod in se posset incidere, per id quod ipse sibi totum totus est, reliquit. (S. Hilar., *Tract. in Ps.* ii, n. 13.)

1. Non itaque ad demutationem Deus mobilis est, neque ad aliud ex alio transferendus : cum certæ ipse constantisque naturæ sit, maneatque ut est, quippe qui dixerit : *Ego sum qui sum et non demutor.* Beata illa et perfecta æternaque virtutis bonitas non patitur conversionem : nec demutatur ex alio in aliud motu accidentis instinctus. Et hoc idem hic Sancto Spiritu loquens Propheta testatur, dicens : *Deus judex justus, fortis et magnanimus, numquid irascetur per singulos dies ? Nisi conversi fueritis, gladium suum vibrabit, et arcum suum tetendit, et paravit illum : et in eo paravit vasa mortis, sagittas suas arsuris operatus est.* Non ergo ad iram magnanimus demutatur ; sed potens judex pœnam decrevit ad culpam. Nam non convertentibus *gladium vibravit, et arcum tetendit, et in eo paravit vasa mortis, et sagittas suas arsuris operatus est.* Operatus autem est non ad motum repentinæ iræ, quæ per cupiditatem ulciscendi subito accensa sit, sed operatus arsuris est, qui per impœnitentem voluntatem ipsi se constituent urendos, etc. (Id., *ibid.*, n. 18.)

On voit avec quel soin S. Hilaire sauvegarde l'immutabilité de Dieu, dans le commentaire de ce passage du psaume VII qui semble, à la première vue, prêter au Seigneur des émotions et des passions semblables aux nôtres. Il nous le montre exerçant son éternelle justice contre ceux qui ont péché et qui ne font point pénitence, mais il ne voit en lui aucun mouvement de colère, aucun changement de disposition, aucun sentiment nouveau ; Dieu est toujours celui qui dit : « Je suis celui qui suis; je suis le Seigneur « et je ne change pas. »

S. Ambroise fait la même remarque ; il dit que si l'Écriture sainte attribue à Dieu des passions semblables aux nôtres, comme la colère, la vengeance, c'est uniquement pour faire entendre combien nos prévarications sont graves et offensantes pour le Seigneur, car Dieu, en vertu même de sa nature, est immuable et exempt de toute passion [1].

S. Augustin ne manque pas, à l'occasion, d'affirmer l'immutabilité de Dieu ; et l'occasion s'en présente souvent dans ses innombrables écrits. Nous n'en pouvons citer que deux ou trois passages.

Le traité *De la nature du bien*, contre les manichéens, débute ainsi : « Dieu est le souverain bien, au-dessus duquel il n'y en a « pas d'autre; il est par conséquent le bien immuable, et telle est « la cause de sa véritable éternité, de sa véritable immortalité. « Tous les autres biens ont été faits par lui, mais ils ne proviennent pas de sa substance; ils ne sont pas ce qu'il est. Aussi est-il « seul immuable, tandis que toutes les choses qu'il a faites sont « changeantes, parce qu'il les a faites de rien.... Dieu est un esprit « qui ne peut pas changer [2]. » Ces paroles de l'illustre docteur sont suffisamment claires et ne demandent pas de commentaire.

Ailleurs, expliquant les premiers mots de l'Évangile selon S. Jean,

1. Neque enim Deus cogitat sicut homines, ut aliqua ei nova succedat sententia; neque irascitur quasi mutabilis : sed ideo hæc leguntur, ut exprimatur peccatorum nostrorum acerbitas, quæ divinam meruit offensam ; tanquam eo usque increvit culpa, ut etiam Deus, qui naturaliter non movetur aut ira, aut odio, aut passione ulla, provocatus videatur ad iracundiam. (S. AMBROS., *de Noe et arca*, cap. IV.)

2. Summum bonum quo superius non est, Deus : ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere æternum, et vere immortale. Cætera omnia bona, nonnisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc est quod ipse est : ab illo autem quæ facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quæ fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt.... Spiritus incommutabilis est Deus. (S. AUGUST., *de Natura boni*, n. 1.)

il dit : « *Au commencement était le Verbe :* c'est le même « Verbe, existant de la même manière ; comme il est toujours, « il est ; il ne peut changer : il est, voilà la définition de son être : « c'est son nom qu'il a révélé à Moïse, son serviteur : *Je suis celui « qui suis. — Celui qui est m'a envoyé* [1]. »

Le saint roi David décrit la grandeur de Dieu dans le psaume LXXXIX : « Seigneur, dit-il, vous êtes devenu un refuge « pour nous, de génération en génération. Avant que les monta- « gnes fussent faites, ou que la terre fût formée et l'univers, d'un « siècle jusqu'à un autre siècle vous êtes Dieu [2]. » S. Augustin commente ces paroles du prophète, et fait remarquer l'exactitude des termes dont il s'est servi. « David ne dit pas, et il a raison : « *Vous avez été à partir d'un siècle et vous serez jusqu'à un « autre siècle ;* mais il se sert d'un verbe au temps présent, pour « faire entendre que la substance divine est absolument im- « muable ; il n'y a pas en Dieu : *il fut* et *il sera*, mais seulement, « *il est*. C'est pourquoi il a été dit : *Je suis celui qui suis ; Celui « qui est m'a envoyé vers vous.* Il est dit encore : *Vous les chan- « gerez, et ils seront changés, mais vous, vous êtes toujours le « même, et vos années ne passeront pas.* Voilà quelle éternité est « devenue notre refuge ; c'est en elle que nous devons demeurer ; « c'est vers elle qu'il faut tendre, pour échapper à la mobilité de ce « siècle [3]. »

Dans une de ses lettres, S. Augustin explique comment Dieu a pu, sans changer lui-même, faire succéder la loi nouvelle à la loi ancienne. Il compare Dieu à un homme qui veut pour le soir une autre chose que pour le matin, et pour le mois présent une autre que celle qu'il veut pour le mois prochain. Sa volonté n'est pas la

1. *In principio erat Verbum.* Idipsum est, eodem modo est, sicut est semper sic est, mutari non potest; hoc est, est. Quod nomen dixit famulo suo Moysi : *Ego sum qui sum. — Misit me qui est.* (ID., *in Joann. Evang.*, tract. II.)

2. Domine refugium factus es nobis, a generatione in generationem. Priusquam montes fierent, aut formaretur terra et orbis : a sæculo et usque in sæculum tu es Deus. (*Ps.* LXXXIX, 1, 2.)

3. Optime autem non ait : A sæculo tu fuisti, et usque in sæculum tu eris : sed præsentis significationis verbum posuit, insinuans Dei substantiam omni modo incommutabilem, ubi non est *fuit* et *erit ;* sed tantum, *est.* Unde dictum est : *Ego sum qui sum,* et, *Qui est, misit me ad vos ;* et *Mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient.* Ecce quæ æternitas facta est nobis refugium : ut in ea mansuri, ad eam de hac temporis mutabilitate fugiamus. (S. AUGUST., *Enarr. in Ps.* LXXXIX.)

même pour ces temps différents ; cependant on ne peut pas dire qu'il a changé de volonté. La volonté de Dieu était que certaines choses s'accomplissent sous la loi ancienne, et d'autres très différentes sous la loi nouvelle. Les prescriptions mosaïques devaient être changées, mais Dieu, en les changeant, ne changerait pas lui-même. Ce qui est nouveau dans le siècle n'est pas nouveau pour lui qui a créé les temps, qui possède tout sans être soumis au temps, et qui, sans changer lui-même, assigne aux êtres, avec une infinie variété, les temps qui leur conviennent [1].

Citons enfin ces quelques mots empruntés à un sermon du même docteur sur la première épître de S. Jean : « Il n'y a qu'un seul « créateur, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, unité trine et trinité « une. Cette unique nature est immuable, rien ne peut la chan- « ger ; elle ne saurait ni rien perdre ni rien acquérir ; aucun abais- « sement ne peut l'amoindrir, aucune élévation ajouter à sa gran- « deur. Elle est parfaite, éternelle, absolument immuable et il n'y a « qu'elle qui soit telle [2]. »

Ces dernières lignes eussent suffi pour montrer quelle était la pensée de S. Augustin touchant l'immutabilité de Dieu, mais on aime à citer ce qu'a écrit cet illustre docteur, un des plus grands génies dont Dieu ait fait présent à son Église.

S. Jean Chrysostome rend à l'immutabilité de Dieu plusieurs témoignages, entre autres celui-ci : « Si Dieu pouvait admettre un

1. Sicut autem non ideo mutabilis homo quia mane aliud, aliud vespere ; illud hoc mense, aliud alio ; non hoc isto anno quod illo : ita non ideo mutabilis Deus, quia universi sæculi priore volumine aliud, aliud posteriore sibi jussit offerri quo convenienter significationes ad doctrinam religionis saluberrimam pertinentes, per mutabilia tempora sine ulla sui mutatione disponeret. Nam ut noverint, quos hæc movent, jam hoc fuisse in ratione divina, nec cum ista nova constituerentur, subito priora displicuisse, velut mutabili voluntate, sed ad hoc jam fixum et statutum fuisse in ipsa sapientia Dei, cui de majoribus etiam rerum mutationibus, eadem Scriptura dicit : *Mutabis ea et mutabuntur : tu autem idem ipse est :* insinuandum est eis mutationem istam sacramentorum Testamenti Veteris et Novi, etiam prædictam fuisse propheticis vocibus. Ita enim videbunt, si poterunt, id quod in tempore novum est, non esse novum apud eum, qui condidit tempora, et sine tempore habet omnia, quæ suis quibusque temporibus pro eorum varietate distribuit. (S. August., Epist. CXXXVIII (alias V) *ad Marcellinum.*)

2. Solus enim Creator, Pater, Filius et Spiritus sanctus ; trina unitas, una trinitas ; sola illa natura immutabilis, incommutabilis, nec defectui, nec profectui obnoxia, nec cadit ut minus sit ; nec transcendit ut plus sit ; perfecta, sempiterna, omni modo immutabilis, sola illa natura. (S. August., serm. CLXXXII, *de Verbis apostoli I. Joann.*, IV.)

« changement, comment serait-il Dieu? Toute mutabilité, tout « changement est infiniment éloigné de cette nature incorruptible. C'est pourquoi le prophète disait: *Ils vieilliront tous « comme un vêtement. Vous les changerez comme un habit dont « on se couvre et ils seront en effet changés; mais pour vous « vous êtes toujours le même, et vos années ne passeront point.* « Car cette substance est au-dessus de tout changement [1]. »

Nous ne citerons pas, car on ne peut tout dire, S. Grégoire de Nazianze, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Grégoire le Grand, Raban Maur, Richard de Saint-Victor et tant d'autres; mais pourrait-on ne pas donner au moins quelques lignes de S. Bernard? Dans un sermon sur le Cantique des cantiques, il établit que la grandeur et la rectitude, qui sont les deux biens assignés à l'image de Dieu, ne sont point une même chose ni dans l'âme ni avec l'âme, mais qu'elles sont une même chose dans le Verbe et avec le Verbe. L'âme et la grandeur de l'âme, bien qu'inséparables, sont néanmoins différentes l'une de l'autre. Et comment ne le seraient-elles pas, puisque l'une est dans le sujet, et que l'autre est le sujet et la substance même? Il ajoute : « La seule nature souveraine et in« créée, qui est la Trinité adorable, s'approprie cette pure et sin« gulière simplicité d'essence, en sorte qu'il n'y a pas en elle « une chose et une autre, ici et là, ni tantôt et tantôt. Car demeu« rant en elle-même, elle est tout ce qu'elle a, et tout ce qu'elle est « elle l'est toujours, et d'une même manière. Tout ce qui est sé« paré et différent dans les autres êtres est réuni et semblable à « elle, en sorte qu'en elle, le nombre ne cause point la pluralité, « ni la diversité, ni l'altération. Elle contient tous les lieux, et « n'étant contenue dans aucun, elle place chaque chose en son « lieu. Les temps passent au-dessous d'elle, mais non pas pour « elle. Elle n'attend point l'avenir, elle ne se souvient point du « passé, elle n'expérimente point le présent [2]. »

1. S. Chrysost., *Comment. in S. Joann.*, hom. XI, traduction Jeannin.

2. Sola summa et increata natura quæ est Trinitas Deus, hanc sibi vindicat meram singularemque suæ essentiæ simplicitatem, ut non aliud et aliud, non alibi quoque et alibi, sed ne modo quidem et modo inveniatur in ea. Nempe in semet manens, quod habet est, et quod est semper et uno modo est. In ea et multa in unum, et diversa in idem rediguntur, ut nec de numerositate rerum sumat pluralitatem, nec alterationem de varietate sentiat. Loca omnia continet, et quæque suis ordinat locis, nusquam contenta locorum. Tempora sub ea transeunt non ei. Futura non expectat, præterita non recogitat, præsentia non experitur. (S. Bernard., *in Cant.*, serm. LXXX.)

A tant de témoignages en faveur de l'immutabilité de Dieu, ajoutons celui qui les surpasse tous en autorité et les confirme, le témoignage de l'Église parlant par la bouche des évêques réunis en concile général. Le concile de Nicée, dans un décret *de Fide*, porte cet anathème : « Ceux qui disent qu'il y eut un temps où le « Fils de Dieu n'était pas, ou que le Fils de Dieu est sujet au chan- « gement et à la transformation, la sainte Église catholique et « apostolique les anathématise [1]. » S. Ambroise a cité ce canon dans ses œuvres. Le IVe Concile de Latran déclare de même que Dieu est immuable [2].

S. Thomas donne trois raisons de l'immutabilité de Dieu. La première est que Dieu, en sa qualité d'acte pur, exclut de son être tout ce qui serait simplement possible. — La seconde est tirée de l'absolue simplicité de Dieu, qui ne donne prise à aucun changement. — La troisième résulte de l'infinité de Dieu. Or comme ces trois attributs appartiennent à Dieu et ne peuvent appartenir qu'à Dieu seul, il faut conclure que Dieu est immuable et qu'il possède seul l'immutabilité [3].

Les objections tirées de la Sainte Écriture contre l'immutabilité de Dieu ne tiennent pas contre cette simple réflexion que l'Écriture parle de Dieu, en mille passages, comme elle parlerait d'un homme, afin de s'accommoder à l'infirmité de notre intelligence.

1. Eos qui dicunt erat aliquando, quando non erat.... aut mutabilem et convertibilem Filium Dei, hos anathematizat catholica et apostolica Ecclesia. (*Concil. Nicæn.* (apud S. AMBROS., *de Fide*, lib. I, cap. XVIII, n. 120.)

2. *Concil. Lateran.* IV, cap. *Firmiter.*

3. Ex præmissis (quæst. II, art. 3) ostenditur Deum esse omnino immutabilem. 1° Quidem quia supra ostensum est (*loc. cit.*) esse aliquod primum ens quod Deum dicimus; et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiæ; eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. — 2° Quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra (quæst. III, art. 7) quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. — 3° Quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere; nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsa coacti, posuerunt primum principium esse immobile. (S. THOM., I p., q. IX, art. 1. Vide etiam artic. 2.)

S'il fallait toujours se servir, en parlant de Dieu, d'un langage exprimant littéralement les profondeurs de ses mystères, où trouverait-on ce langage ? On ne pourrait pas même l'emprunter aux anges qui adorent Dieu dans son essence infiniment parfaite, mais qui seraient impuissants à exprimer tout ce qu'ils voient. Dieu parlant aux hommes dans nos saints Livres s'est mis à la portée des hommes, et s'il est dit qu'il s'irrite, ou qu'il va d'un lieu à un autre, ou qu'il change de sentiment et revient sur une sentence qu'il avait portée, ces manières de parler indiquent seulement que les actes qu'il accomplit seraient tels, s'ils venaient d'un homme ou d'un ange. Mais en Dieu qui est partout, qui sait tout, qui voit tout et pour qui le passé et le futur se confondent avec le présent, tous ces changements sont impossibles. Il est celui qui est toujours et toujours le même ; il est le Seigneur, et il ne change pas.

Quelles conclusions tirer de l'immutabilité de Dieu? Nicole, que nous avons déjà cité, nous les indiquera [1].

« De là il s'ensuit, dit-il : 1° que nous devons nous attacher uniquement à Dieu, parce qu'il n'y a que Dieu en qui nous puissions trouver un appui solide : tout le reste est changeant et passager : le torrent du monde l'emporte malgré nous, et il ne peut nous en rien rester que le déplaisir de l'avoir aimé ; 2° qu'il faut adorer, avec une profonde humiliation, l'immutabilité de l'être de Dieu, en considérant notre mutabilité et l'inconstance de nos pensées, de nos humeurs et de nos dispositions ; et qu'il faut mettre tout notre appui et tout notre soutien dans l'amour immuable de Dieu pour ses élus ; 3° qu'il faut désirer avec ardeur cet état heureux qui nous est promis, où nous serons rendus participants en quelque sorte de l'immutabilité de Dieu, où nos corps seront revêtus pour toujours d'une incorruptibilité immuable, où nous verrons Dieu d'une vue éternelle, où nous l'aimerons d'un amour qui durera toujours, et où nous serons délivrés de cette agitation de pensées et de mouvements qui nous fatiguent pendant cette vie ; 4° que dans cette même vie nous devons tendre à une piété égale et uniforme, en nous mettant au-dessus de l'inégalité de nos humeurs, en agissant avec paix et avec tranquillité, quelque tumulte intérieur que nous éprouvions ; et c'est là la manière dont Dieu veut que nous imitions et que nous honorions en cette vie son immutabilité. »

1. *Esprit de Nicole sur les vérités de la religion*, ch. I.

CHAPITRE III

AUTRES ATTRIBUTS : JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE EST LE DIEU ÉTERNEL, INCOMPRÉHENSIBLE, INVISIBLE

I. Éternité du Dieu de l'Eucharistie. — II. Son incompréhensibilité. — III. Son invisibilité.

I.

ÉTERNITÉ DU DIEU DE L'EUCHARISTIE

Il est de foi que Dieu, et par conséquent le Verbe de Dieu que nous adorons au Très Saint Sacrement, est éternel. Mais que faut-il entendre par *éternel, éternité ?*

Quelquefois le mot éternité, éternel, signifie simplement une durée très longue, mais avec un commencement et une fin. Entendue en ce sens, cette expression est impropre ; mais on sait comment il faut la comprendre.

Quelquefois il signifie une durée qui n'aura pas de fin, bien qu'elle ait commencé. En ce sens on l'applique aux anges et à nos âmes. Les scholastiques remplacent le mot *éternité*, ainsi compris, par celui d'*ævum* qui n'a pas d'équivalent exact en notre langue. Cette éternité improprement dite et incomplète dépend entièrement de la volonté libre de Dieu. Les créatures intelligentes qui en jouissent ont commencé parce que Dieu les a créées; elles ne continuent d'exister, et n'existeront toujours désormais, que parce qu'il les conserve et veut les conserver à jamais. Elles n'ont aucun principe de destruction en elles-mêmes et par leur nature, il est vrai; mais, par leur nature, elles n'ont aussi aucun principe nécessaire de conservation indépendante de la volonté de Dieu.

Le mot éternel s'applique encore à certains actes contingents et libres de l'intelligence et de la volonté de Dieu, qui n'ont ni commencement ni fin, mais qui ne ressortent pas nécessairement de son essence; telles sont la volonté de créer le monde et de prédestiner les saints, la connaissance de tous les êtres qui ont été et qui seront créés. Ici le mot éternel approche davantage de sa véritable signification, mais il ne l'atteint pas encore entièrement.

Enfin l'éternité proprement dite, si on la considère d'une ma-

nière absolue et sans aucun rapport avec le temps, est la mesure de la vie de Dieu, ou plutôt elle est cette vie elle-même ; c'est la *simplicité infinie* ou *l'infinité très simple du Dieu vivant;* si on la considère dans ses relations avec le temps, c'est *une durée sans commencement, ni fin, ni changement.*

Ce que l'immensité de Dieu est à l'espace, son éternité l'est au temps ; il est simultanément présent à tous les instants de la durée, les supposât-on multipliés et prolongés à l'infini, comme il est réellement et substantiellement présent à tous les points de l'espace créé, et comme il le serait encore, sans aucun besoin d'accroissement, s'il lui plaisait de tirer du néant mille autres mondes possibles, semblables à celui qui existe, ou plus parfaits et plus grands que lui. Le temps est la succession de l'existence ou le développement de la vie de chaque chose ; Dieu qui n'a pas de commencement, qui ne connaît pas de progrès, qui ne se développe pas, n'a pas non plus de fin ; il est donc hors du temps comme hors de l'espace. Ce qui n'a pas de commencement n'a pas de terme ; l'Éternel n'est pas dans le temps, il est au-dessus de tout temps ; il n'est ni ancien ni nouveau. L'éternité est le présent que rien ne précède, que rien ne suit, que rien n'interrompt ; elle est la possession totale *simultanée et parfaite d'une vie sans terme*, selon la définition de Boëce : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio* [1].

L'éternité de Dieu ne renferme aucune succession de durée, de temps et d'instants ; à chaque moment, à chaque instant, elle est tout entière ; elle est à présent ce qu'elle a toujours été ; elle a à présent tout ce qu'elle aura jamais ; des millions d'années qui se seraient écoulées ne lui auraient rien ôté ; des millions de siècles qui pourraient encore s'écouler ne lui ajouteraient rien. L'éternité est donc un moment éternel, sans commencement, sans succession, sans diminution et sans fin : un moment, parce qu'à chaque instant elle est tout entière ; un moment éternel, parce que ce moment durera toujours. L'éternité de Dieu, indivisible comme son immensité, est tout entière dans tous les moments de la durée des temps [2].

1. Boet., *Consol. phil.*, *v. pros.*, 6.

2. Fénelon, traitant de l'existence de Dieu, parle admirablement de l'éternité :

« Dirai-je, ô mon Dieu, s'écrie-t-il, que vous aviez déjà une éternité d'exis-

S. Thomas adopte la définition de l'éternité donnée par Boëce, et la plupart des théologiens s'y rallient à son exemple et disent comme lui que c'est la *possession totale, simultanée et parfaite d'une vie interminable*.

Ils disent que l'éternité est la *possession* et non pas la *durée* de la vie : non pas que l'éternité ne dure point; nous verrons, au contraire, qu'elle a une durée très réelle; mais l'idée de succession de parties semble inhérente à ce mot; or, on ne peut admettre une telle succession dans l'être infiniment simple qui est Dieu. Boëce

tence en vous-même, avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité après ma création, où vous existez toujours? Ces mots de *déjà* et d'*après* sont indignes de celui qui est. Vous ne pouvez souffrir aucun passé ni aucun avenir en vous. C'est une folie de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce que le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. Insensé que je suis! je veux, ô immobile vérité, vous attribuer l'être borné, changeant et successif de votre créature! Vous n'avez en vous aucune mesure dont on puisse mesurer votre existence : car elle n'a ni bornes ni parties, vous n'avez rien de mensurable : les mesures mêmes qu'on peut tirer des êtres bornés, changeants, divisibles et successifs ne peuvent servir à vous mesurer, vous qui êtes infini, indivisible, immuable et permanent.

« Comment dirai-je donc que la courte durée de la créature est par rapport à votre éternité? N'étiez-vous pas avant moi? Ne serez-vous pas après moi? Ces paroles tendent à signifier quelque vérité; mais elles sont à la rigueur indignes et impropres. Ce qu'elles ont de vrai, c'est que l'infini surpasse infiniment le fini; qu'ainsi votre existence infinie surpasse infiniment en tous sens mon existence qui, étant bornée, a un commencement, un présent et un futur.

« Mais il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feraient pas plus qu'une seule; une éternité partagée, qui aurait une partie antérieure et une partie postérieure, ne serait plus une véritable éternité. En voulant la multiplier, on la détruirait, parce qu'une partie serait nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheraient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est et rien au delà, car tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité l'anéantit; qui dit éternité ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables; ils ne peuvent être comparés; et on est séduit par sa propre faiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées....

« Il ne faut point dire que vous avez toujours été, il faut dire que vous êtes; et ce terme de *toujours*, qui est si fort pour la créature, est trop faible pour vous, car il marque une continuité et non une permanence. Il vaut mieux dire simplement et sans restriction que vous êtes.

« O être! ô être! votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne, mais elle me console. Je me trouve devant vous comme si je n'étais pas : je m'abime dans votre infini; loin de mesurer votre permanence, par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus et à ne voir en tout que ce qui est, je veux dire vous-même.

« Ce que j'ai dit du passé, je le dis de même de l'avenir. On ne peut point

a donc préféré user de métaphore et recourir au mot possession, pour exprimer, en même temps, que la durée de l'éternité, contrairement à toute autre, n'implique aucun changement ni aucune fin, mais l'immutabilité parfaite.

Pourquoi la *possession de la vie*, plutôt que la *possession de l'être ?* S. Thomas en donne pour raison que ce qui est éternel n'a pas seulement l'existence mais aussi la vie ; c'est un être sans doute, mais un être essentiellement vivant.

De plus, la vie ajoute à l'idée de l'être celle de l'action ; or, l'éternité n'est pas seulement la perpétuité d'existence d'un être invariable, elle est en même temps la perpétuité d'action de ce même être.

La vie dont la possession constitue l'éternité est une vie *interminable*, dit la définition, c'est une vie qui n'a pas eu de commencement et qui n'aura pas de fin.

Mais comment l'être éternel possède-t-il cette vie interminable ? Quel est le caractère distinctif de cette possession ?

Il la possède *pleinement et simultanément*, tout à la fois. Il n'y a dans la possession de la vie interminable qui constitue l'éternité, ni division, ni succession, ni avant, ni après, comme il arrive dans le temps, qui admet nécessairement la succession, parce qu'il

dire que vous serez après ce qui se passe, car vous ne passez point; ainsi vous ne serez pas, mais vous êtes, et je me trompe toutes les fois que je sors du présent en parlant de vous. On ne dit point d'un rivage immobile qu'il devance ou qu'il suit les flots d'une rivière : il ne devance ni ne suit, car il ne marche point. Ce que je remarque de ce rivage par rapport à l'immobilité locale, je dois le dire de l'être infini par rapport à l'immobilité d'existence. Ce qui se passe a été et sera, et passe du prétérit au futur par un présent imperceptible qu'on ne peut jamais assigner ; mais ce qui ne passe point existe absolument et n'a qu'un présent infini ; il est, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire : il est sans temps dans tous les temps de la création. Quiconque sort de cette simplicité sort de l'éternité dans le temps.

« Il n'y a donc en vous, ô vérité infinie, qu'une existence indivisible et permanente ; ce qu'on appelle éternité *a parte post*, éternité *a parte ante*, n'est qu'une expression impropre. Il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. Ce n'est donc point au milieu de votre éternité que vous avez produit quelque chose hors de vous. Je le dirai trois fois, mais ces trois ne font qu'une. Les voici : ô permanente et infinie Vérité ! *vous êtes;* et rien n'est hors de vous : *vous êtes;* et ce qui n'était pas commence à être hors de vous : *vous êtes ;* et ce qui était hors de vous cesse d'être. Mais ces trois répétitions de ces termes *vous êtes* ne font qu'un seul infini qui est indivisible ; c'est cette éternité même qui reste encore tout entière ; et il n'en est point écoulé une moitié, car elle n'a aucune partie ; ce qui est essentiellement toujours tout présent ne peut jamais être passé. » (FÉNELON, *De l'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature.*)

est la mesure du mouvement. L'éternité consiste dans l'existence actuelle, dans le *maintenant*, le *nunc*, pour parler le langage de l'École, qui n'est jamais ni passé ni futur, mais toujours présent. C'est un *maintenant* qui embrasse tous les siècles passés et tous ceux qui auraient pu les précéder, tous les siècles futurs et possibles, en même temps que le moment présent. C'est pour bien accentuer ce caractère de l'éternité, que Boëce ajoute que cette possession est parfaite. La grande imperfection de la vie des êtres créés, c'est qu'ils ne la possèdent pas tout entière à chaque moment. Elle leur est donnée comme goutte à goutte, instant par instant; c'est un cours d'eau dont un flot pousse l'autre; on ne possède plus l'instant qui vient de s'écouler, on ne possède pas encore celui qui va venir, et l'instant présent glisse dans l'abîme du néant sans que rien puisse le retenir. Il n'en est pas ainsi de l'éternité. C'est une vie qui ne passe pas, une vie pour laquelle le passé et le futur n'existent pas, ou plutôt ne font qu'un avec le présent. L'éternité, c'est la possession parfaite de la plénitude de la vie. L'éternité ne connaît pas en elle-même d'instants, ou plutôt elle est tout entière à tout ce qui, dans sa durée, pourrait être appelé des instants, selon notre manière de concevoir et de parler [1].

1. Utrum convenienter definiatur æternitas, quod *est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio?*

Respondeo dicendum quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam numerus motus secundum prius et posterius. Quum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram; ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus; quod nihil aliud est quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis. Item ea dicuntur tempore mensurari, quæ principium et finem habent in tempore ut dicitur (*Phys.*, lib. IV, text. 70.) Et hoc ideo, quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. 1° Ex hoc quod id quod est in æternitate, est interminabile, id est principio et fine carens; ut terminus ad utrumque referatur. 2° Per hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul existens....

Ad secundum dicendum, quod illud quod est vere æternum, non solum est ens, sed vivens; et ipsum vivere se extendit quodam modo ad operationem, non autem esse. Protensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quam secundum esse; unde et tempus est numerus motus. (S. Thom., 1 p., q. x, art. 1.)

Il nous est difficile, sinon impossible, de bien nous représenter cette existence toujours la même, sans commencement comme sans succession et sans fin. Tout passe autour de nous, comment concevoir ce qui ne passe pas? Aussi serait-on tenté de croire, par exemple, que l'éternité a duré actuellement plus qu'il y a dix siècles et qu'elle a mille ans de plus. Cependant il n'en est rien. Le temps a duré mille ans de plus, il est vrai, mais l'éternité n'en est pas plus longue, parce qu'elle est indivisible et qu'elle existe tout entière à la fois. Le Dieu éternel n'a pas vieilli parce que des siècles et des siècles se sont accumulés depuis la création. Tout change : lui seul ne change pas; son existence ne lui est pas mesurée par moments successifs comme aux créatures, mais il en possède tout à la fois et toujours l'océan infini.

L'éternité rend le temps possible et avec lui la succession des choses. Elle contient cette succession virtuellement et d'une manière, non pas formelle, mais seulement éminente. Elle coexiste immobile et invariable, à toutes les successions des êtres et à tous les temps qui passent. On a comparé l'éternité au centre d'un cercle; ce centre indivisible correspond à toutes et à chacune des parties de la circonférence et demeure immobile, quoique tout le reste se meuve autour de lui. On l'a comparée encore à un arbre immense dont le feuillage ombragerait les eaux d'un fleuve depuis la source jusqu'à l'embouchure; les eaux s'écouleraient successivement et seraient néanmoins présentes en même temps sous l'arbre. Mais on comprend combien de telles comparaisons sont imparfaites et insuffisantes [1].

Il résulte des considérations précédentes que l'éternité, au point de vue de sa durée, est sans mesure : elle n'a ni commencement ni fin; elle est infinie. De plus, le mode de cette durée consiste en ce point qu'il n'y a en elle ni succession ni changement.

1. Dico res successivas et ipsam successionem seu tempus contineri in æternitate, non formaliter sed eminenter; ita ut omnibus successivis successionibus et temporibus coexistat immota et invariabilis manens; eo ferme modo quo centrum circuli, quod est indivisibile, correspondet omnibus et singulis partibus circumferentiæ, et manet immotum, quamvis circulus circumagatur. Accipe aliam similitudinem. Finge arborem extensam super fluvium ab origine ad ostium fluvii, contineret omnes partes aquæ sub se fluentes et ipsis coexisteret, ipsa non fluens sed immota manens. Ita æternitas omnia tempora præterita, præsentia, futura continens, ipsis fluentibus coexistit non fluens, sed immota manens. (BILLUART., dissert. III, art. 8, *de Æternitate Dei.*)

On ne peut donc pas confondre l'éternité avec le temps qui détermine et mesure l'ordre dans lequel les êtres créés et leurs mouvements se succèdent. Le temps a commencé, l'éternité n'a pas eu de commencement. Le temps passe; il se compose d'un passé qui n'est plus, d'un présent insaisissable, et d'un futur qui n'est pas encore : l'éternité, au contraire, existe toujours, dans toute sa plénitude; pour elle le passé demeure, le présent ne passe pas et le futur est déjà la réalité. L'éternité est la durée de l'être infini, permanent, immuable; le temps est la mesure de l'être fini, passager et changeant sans cesse ; c'est la mesure propre du mouvement, dit S. Thomas [1].

Il est de foi que Dieu est éternel. Le symbole de S. Athanase le proclame solennellement : « Éternel est le Père; éternel est le Fils; « éternel est le Saint-Esprit; et cependant ce ne sont pas trois « éternels, mais un seul éternel : *Æternus Pater*, *æternus Filius*, « *æternus Spiritus sanctus*, *et tamen non tres æterni*, *sed unus* « *æternus*. »

Telle est la profession de foi que la sainte Église impose à tous ses ministres lorsqu'ils récitent l'Office du dimanche, et, dans le *Te Deum*, cet admirable chant de louange et de glorification attribué à S. Ambroise et à S. Augustin, il est dit encore : « Père éter- « nel, toute la terre vous vénère : *Te æternum Patrem, omnis* « *terra veneratur*. » Peu d'hérétiques ont attaqué l'éternité de Dieu et les Conciles n'ont eu que rarement à établir ou à défendre ce dogme. Cependant, au Concile de Latran, tenu sous le grand et saint pape Innocent III, l'éternité de Dieu fut proclamée comme l'un de ses attributs essentiels. On lit dans le chapitre *Firmiter* [2] : « Nous croyons fermement et nous confessons simplement qu'il « n'y a qu'un seul et vrai Dieu, éternel, immense, etc. »

Cet enseignement de l'Église repose sur des textes nombreux de la Sainte Écriture : plus de cent cinquante fois les mots *éternel* et *éternité* s'y retrouvent. Par exemple, il est dit dans la Genèse, chapitre XXI, qu'Abraham planta un bois à Bersabée et qu'il « in- « voqua là le nom du Seigneur Dieu éternel [3]. » Dans l'Exode, Dieu

1. Sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motus. (S. THOM., I p., q. X, art. 4, ad 3.)

2. Firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, æternus, immensus, etc. (*Concil. Later.* IV, cap. *Firmiter.*)

3. Invocavit nomen Domini Dei æterni. (*Gen.*, XXI, 33.)

dit lui-même : « Je suis le Dieu d'Abraham.... C'est mon nom pour « l'éternité [1]. » Dans le Deutéronome : « Je vis, moi, éternelle- « ment [2]. » Dans les deux livres des Paralipomènes, il est répété un grand nombre de fois que « la miséricorde du Seigneur demeure « éternellement [3]. » Le saint vieillard Tobie dit à Dieu : « Seigneur, « vous êtes grand pour l'éternité [4]. » Le livre des Psaumes rend d'innombrables témoignages à l'éternité de Dieu ; nous n'en citerons que quelques-uns : « Le Seigneur demeure éternellement [5]. « — Le Seigneur régnera éternellement et dans le siècle du siècle [6]. « — Le Seigneur roi siégera éternellement [7]. — Vous êtes éter- « nellement le Très-Haut, ô Seigneur [8]. — Vous, Seigneur, vous « subsistez éternellement [9]. Dans l'Ecclésiastique nous lisons : « Celui qui vit éternellement a créé toutes choses ensemble, et, roi « invincible, il subsiste à jamais [10]. » Isaïe affirme que « le Verbe « du Seigneur demeure éternellement [11], » et que « le Très-Haut, le « sublime habite l'éternité [12]. » Jérémie, dans les Lamentations, dit à Dieu : « Mais vous, Seigneur, vous demeurerez éternellement [13]. » Daniel proteste que Dieu est « le Dieu vivant et éternel [14]. » Michée annonce la naissance du Messie à Bethléem et il proclame en même temps l'éternité de sa génération divine : « De toi sortira pour moi « celui qui doit être le dominateur en Israël et sa génération est « du commencement des jours de l'éternité [15]. » Habacuc parle aussi de l'éternité de Dieu : « Il s'est arrêté et il a mesuré la terre; « il a regardé et il a dissipé les nations et les montagnes du siècle « se sont entr'ouvertes. Les collines du monde ont été abaissées

1. Deus Abraham.... hoc nomen mihi est in æternum. (*Exod.*, III, 15.)
2. Et dicam : vivo ego in æternum. (*Deut.*, XXXII, 40.)
3. In æternum misericordia ejus. (*I. Par.*, XVI, 34, 41 ; *II. Par.*, VII, 6 ; XX, 21.)
4. Senior dixit : Magnus es, Domine, in æternum. (*Tob.*, XIII, 1.)
5. Dominus in æternum permanet. (*Ps.* IX, 8.)
6. Dominus regnabit in æternum et in sæculum sæculi. (*Ps.* X, 16.)
7. Et sedebit Dominus rex in æternum. (*Ps.* XXVIII, 10.)
8. Tu autem Altissimus in æternum Domine. (*Ps.* XCI, 9.)
9. Tu autem, Domine, in æternum permanes. (*Ps.* CI, 13.)
10. Qui vivit in æternum creavit omnia simul. (*Eccli.*, XVIII, 1.)
11. Verbum autem Domini manet in æternum. (*Is.*, XL, 8.)
12. Hæc dicit Excelsus et sublimis, habitans æternitatem. (*Is.*, LVII, 15.)
13. Tu autem, Domine, in æternum permanebis. (*Thren.*, V, 19.)
14. Ipse enim Deus vivens et æternus. (*Dan.*, VI, 26.)
15. Ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis. (*Mich.*, V, 2.)

« par les marches de son éternité [1], » c'est-à-dire sous les pas de ce Dieu éternel.

Dans le Nouveau Testament, on connaît les paroles de Notre-Seigneur qui promettent la vie éternelle à ceux qui mangeront le pain qui est sa chair et boiront le vin qui est son sang [2]; on connaît la sentence par laquelle il précipitera les méchants dans le feu éternel [3], mais ces textes ne peuvent s'entendre que de l'éternité seconde et incomplète, telle qu'elle convient aux créatures que Dieu a faites immortelles. Il en est de même de la plupart des autres textes que l'on pourrait citer, qui renferment les mots *éternel* ou *éternité;* aussi les théologiens se contentent-ils d'en donner deux ou trois, exprimant moins le mot que l'idée d'éternité, telle qu'on doit l'entendre de Dieu, par exemple cette parole de S. Paul à son disciple S. Timothée : « Dieu seul possède l'immortalité [4]. » Ici nous ne trouvons pas le mot éternel; mais quelle peut être cette immortalité refusée aux anges et aux bienheureux habitants du ciel? cette immortalité qui ne convient uniquement qu'à Dieu seul? Évidemment ce ne peut être que l'éternité proprement dite, et c'est ainsi que l'entend S. Augustin. Pourquoi, demande ce saint docteur, l'Apôtre affirme-t-il que Dieu seul possède l'immortalité, sinon pour faire entendre, avec toute la clarté possible, que Dieu seul est exempt de tout changement, parce que seul il est véritablement éternel [5], et que, remarque Suarez, lui seul ne peut pas mourir ou cesser d'être. Toute créature a été tirée du néant par un acte libre de la volonté de Dieu, et Dieu peut toujours l'y replonger s'il lui plaît de le faire, par un acte semblable; Dieu prête l'existence à ses créatures, il veut même que quelques-unes la conservent à jamais; mais il est toujours le maître absolu de ce don, et les créatures spirituelles elles-mêmes ne possèdent l'être irrévocablement que par la libéralité toute gratuite de Dieu, et parce qu'il veut qu'elles soient immortelles.

1. Stetit et mensus est terram; aspexit et dissolvit Gentes, et contriti sunt montes sæculi. Incurvati sunt colles mundi ab itineribus æternitatis ejus. (*Habac.*, III, 6.)

2. *Joann.*, VI, 52, 59.

3. *Matth.*, XXV, 41, 46.

4. Qui solus habet immortalitatem. (*I. Tim.*, VI, 16.)

5. Quid est quod ait Apostolus de Deo, qui solus habet immortalitatem, nisi quia hoc aperte dixit, solus habet incommutabilitatem, quia solus habet veram æternitatem? (S. AUGUST., tract. XXIII *in Joann.*, n. 9.)

S. Augustin, puisque nous venons de le citer, s'adresse au Seigneur en ces termes dans ses *Confessions :* « Il n'y avait pas d'alors, « lorsque le temps n'existait pas. Ce n'est point par le temps que « vous avez précédé les temps, autrement il aurait existé un temps « que vous n'eussiez pas précédé. Mais vous êtes avant toutes les « choses passées, en vertu de la sublime grandeur de votre éter« nité toujours présente; et vous dépassez toutes les choses futures, « parce qu'elles seront à leur tour et elles entreront dans le passé. « Mais vous, vous êtes toujours le même et vos années ne passeront « pas. Elles ne vont ni ne viennent, ainsi que les nôtres, afin de « se pouvoir accomplir toutes; vos années demeurent toutes en« semble, dans une stabilité immuable, parce qu'elles sont stables « et permanentes, sans que celles qui passent soient chassées par « celles qui leur succèdent, parce qu'elles ne passent point; mais les « nôtres ne seront toutes entièrement accomplies que lorsqu'elles « se seront toutes écoulées. Vos années ne sont qu'un jour, et votre « jour n'est pas tous les jours, mais aujourd'hui, parce que votre « jour présent ne fait point de place à celui du lendemain et ne « succède point à celui d'hier; et ce jour présent qui est le vôtre se « nomme l'éternité [1]. »

Ainsi donc, selon la doctrine de S. Augustin, l'éternité de Dieu, ce n'est pas un siècle, ce n'est pas une année, c'est un moment qui dure toujours, qui ne s'écoule point; c'est un moment qui recueille et réunit le passé, le présent et l'avenir; c'est un moment qui coexiste à tous les jours, à tous les ans, à tous les siècles concevables. Dieu n'a pas été, il ne sera pas, il est.

Ailleurs le saint docteur, commentant ces paroles du Psalmiste : « D'un siècle jusqu'à un autre siècle vous êtes Dieu : *A sæculo et « usque in sæculum tu es Deus* [2], » remarque que l'auteur inspiré ne dit pas : Mon Dieu, vous *avez été* de toute éternité et vous *serez*

1. Non erat *tunc* ubi non erat tempus. Nec tu tempore tempora præcedis, alioquin non omnia tempora præcederes. Sed præcedis omnia præterita celsitudine semper præsentis æternitatis; et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint præterita erunt. Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt. Anni tui nec eunt, nec veniunt, isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt; isti nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus, et dies tuus non quotidie sed hodie; quia hodiernus tuus non cedit crastino; nec enim cedit hesterno. Hodiernus tuus æternitas. (S. August., *Confess.*, lib. XI, cap. xiii.)

2. A sæculo et usque in sæculum tu es. (*Ps.* lxxxix.)

de toute éternité ; mais il dit : Vous *êtes* en toute éternité, de siècle en siècle, parce qu'en l'éternité de Dieu, il n'y a rien de passé ni rien de futur; tout y est présent [1].

On pourrait citer d'innombrables passages dans lesquels S. Augustin parle de l'éternité de Dieu et donne à entendre dans quel sens elle doit être comprise.

Avant S. Augustin, Tertullien avait dit que le Dieu vivant et véritable n'a rien de commun avec la nouveauté ou la vieillesse; la vérité de son être, voilà ce qui le constitue. S'il vieillissait, il viendrait un temps où il ne serait plus; s'il était nouveau, il n'aurait pas toujours existé, car qui dit nouveau dit commencement, et tout ce qui vieillit se précipite vers sa fin; or, Dieu n'a pas de commencement ni de fin, parce qu'il n'est pas soumis au temps qui les mesure et leur assigne leur place [2].

« Qu'est-ce que Dieu ? » demande à son tour S. Bernard ; et il répond : « *C'est celui qui est.* C'est ainsi qu'il voulut qu'on le nommât; c'est la réponse qu'il suggéra à Moïse pour son peuple, en « lui ordonnant de dire : *Celui qui est m'a envoyé vers vous.* Il « n'y en a pas de plus juste ni qui convienne mieux à l'éternité, « qui n'est autre chose que Dieu même.... Qu'est-ce que Dieu ? Le « *principe ;* c'est encore le nom qu'il se donne lui-même. Il y a « bien des choses qui sont appelées principes, mais elles ne méritent ce nom que par rapport à celles qui les suivent, de sorte « que si vous considérez la chose qui les précède, c'est à celle-ci « que vous réserverez le nom de principe. D'où il suit que si vous « voulez avoir un principe pur et simple, il faut que vous en veniez « à ce qui n'a point eu de principe ; il est évident que l'être par « qui tout a commencé n'a point eu lui-même de commencement. « Le vrai principe n'a pas eu de commencement ; il existe tout « entier par lui-même.

« Qu'est-ce enfin que Dieu ? C'est celui à qui les siècles passés

1. Optime non ait : A sæculo tu *fuisti*, et usque in sæculum tu eris ; sed præsentis significationis verbum posuit, insinuans Dei substantiam omni modo incommutabilem, ubi non est *fuit* et *erit*, sed tantummodo *est ;* unde dictum est : *Ego sum qui sum.* (S. AUGUST., *in Ps.* LXXXIX.)

2. Viva et germana Divinitas, nec de novitate, nec de vetustate, sed de sua veritate censetur. Deus si vetus est non erit, si est novus, non fuit : novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur : Deus autem tam alienus est ab initio et a fine quam a tempore, arbitrio et metatore initii et finis. (TERTULL., lib. I, *contra Marcion.*)

« n'ont rien ajouté et pour qui ces siècles n'ont pas cessé d'être,
« quoiqu'ils ne soient pas éternels comme lui. C'est celui *de qui*
« *tout vient, par qui tout est et en qui tout est* [1]. »

Quelques pages plus loin, dans le même traité *de Consideratione*, S. Bernard répète encore la même question, et dit : « Qu'est-ce « enfin que Dieu ? Il est longueur, dirai-je. Que faut-il entendre « par là ? l'éternité ; car elle est si longue qu'elle n'a point de limites, « ni dans le temps ni dans l'espace. Il est aussi largeur. Qu'est-ce « à dire ? qu'il est charité. Or, comment celle-ci pourrait-elle à « son tour avoir des limites en Dieu qui ne hait rien de ce qu'il a « créé ? Ne fait-il pas, en effet, lever son soleil sur les méchants « comme sur les bons, et tomber la pluie sur les injustes comme « sur les justes ? Ainsi la charité de Dieu bénit dans son sein jusqu'à « ses ennemis : ce n'est même pas assez pour elle, elle s'étend à « l'infini et dépasse non seulement tout ce que nous pouvons sentir, « mais encore tout ce que nous pouvons connaître, au dire de l'Apôtre « lui-même qui voudrait que nous connussions la charité de Jésus- « Christ qui surpasse toute science. Que dirai-je de plus ? qu'elle « est éternelle ; ou bien, ce qui est peut-être encore plus fort, « qu'elle est l'éternité même. Vous le voyez donc ; en Dieu la lon- « gueur est égale à la largeur ; je voudrais que vous vissiez non pas « qu'elle est aussi grande, mais qu'elle se confond avec elle ; que « l'une ne diffère pas de l'autre, qu'une seule n'est pas moindre « que les deux ensemble, et que les deux ne sont pas plus qu'une « seule. Dieu est éternité, Dieu est charité ; longueur sans tension, « largeur sans distension. Il excède également les étroites limites « du temps et de l'espace, non point par la masse de sa substance, « mais par la liberté de sa nature [2]. »

1. Quis est? Non sane occurrit melius, quam *Qui est*. Hoc ipse de se voluit responderi, hoc docuit dicente Moyse ad populum, ipso quidem injungente : *Qui est misit me ad vos*. Merito quidem. Nil competentius æternitati, quæ Deus est.... Quid est Deus ? Principium : et hoc ipse de se responsum dedit. Multa in rebus dicuntur principia, sed respectu posteriorum. Alioquin si ad aliquid præcedens respicias, ipsum potius principium dabis. Quamobrem si quæras verum simplexque principium, invenias oportet quod principium non habuerit. Ex quo universum cœpit, ipsum profecto minime cœpit.... Quod vero aliud principium habuit primum non fuit. Verum ergo principium nequaquam cœpit, sed totum ab ipso cœpit. — Quid est Deus ? Cui sæcula non accesserunt, nec decesserunt ; nec coæterna tamen. Quid est Deus? *Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*. (*Rom.*, XI, 36.) (S. BERN., *de Consider.*, lib. V, cap. VI.)

2. Quid igitur est Deus ? Longitudo inquam. — Quid ipsa ? Æternitas. Hæc

Ces quelques textes des Pères suffisent amplement pour montrer dans quel sens ils entendaient et comment il faut entendre l'éternité que la Sainte Écriture attribue à l'Être divin. Ce n'est pas l'éternité relative et incomplète telle qu'elle peut exister par la volonté de Dieu, pour des créatures, c'est l'éternité sans aucune limite, qui se confond avec l'essence infiniment simple de Dieu existant par lui-même, sans commencement ni fin, sans soumission aucune aux divisions du temps, dont il regarde, sans rien perdre de son immutabilité, s'écouler les années et les siècles qu'il domine et qu'il règle.

Les théologiens ont prouvé, par divers arguments, qu'il serait contraire à la raison de refuser à Dieu l'attribut de l'éternité.

S. Thomas, dans sa *Somme de théologie*, se contente d'une seule preuve de l'éternité de Dieu ; il la tire de son immutabilité. L'éternité, dit-il, est une conséquence de l'immutabilité, comme le temps en est une du mouvement. Dieu, dont l'immutabilité est absolue, est donc nécessairement éternel. Il n'est pas seulement éternel, mais il est sa propre éternité. Dans tous les autres êtres la durée est distincte de l'être lui-même ; mais en Dieu, la simplicité est infiniment parfaite, et de même qu'il est son essence, il est son éternité [1].

Dans la *Somme contre les Gentils*, S. Thomas présente cette même preuve d'une autre manière.

Tout ce qui commence ou qui finit, dit-il, commence ou finit

tam longa, ut non habeat terminum, non magis loci, quam temporis. Est et latitudo. Et ipsa quid ? Caritas. Quibus et ipsa terminis angustetur in Deo qui nihil odit eorum quæ fecerit ? Denique solem suum oriri facit super bonos et malos, pluit super justos et injustos. Ergo et inimicos concludit sinus ille. Nec hoc quoque contentus, evadit in infinitum. Omnem non modo affectionem sed et cognitionem excedit, adjiciente Apostolo et dicente, *scire etiam supereminentem scientiæ charitatem Christi*. (*Eph*, III, 19.) Quid plus dicam ? Æterna est. Nisi quod hoc plus forsitan est, quia æternitas est. Vides tantum esse latitudinem, quantam et longitudinem ? Utinam sic videas non tantum esse, sed ipsam ; id esse unam quod alteram ; non minus unam quam duas, nec plus duas quam unam. Deus æternitas, Deus caritas est : longitudo sine protensione, latitudo sine distensione. In utroque pariter locales quidem excedit temporalesque angustias, sed libertate naturæ non enormitate substantiæ. (S. BERNARD., *de Considerat.*, lib. V, cap. XIII.)

1. Utrum Deus sit æternus ? Respondeo dicendum quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. Nec solum est æternus sed est sua æternitas. Cum tamen nulla alia res sit sua duratio ; quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua æternitas. (S. THOM., I p., q. X, art. 2.)

par l'effet d'un mouvement ou d'un changement quelconque. Mais il a été démontré que Dieu est tout à fait immuable; il est donc éternel, sans commencement ni fin.

Il ajoute : Les choses seules qui sont sujettes au mouvement sont mesurées par le temps, qui en règle les phases successives. Dieu, exempt de tout mouvement, ne peut donc pas être soumis au temps; il n'y a en lui ni succession ni durée que le temps puisse mesurer; il n'y a pas d'avant ni d'après, rien enfin qui permette de le considérer comme soumis au temps en quelque manière que ce soit. Il n'a donc ni commencement ni fin; il possède tout son être à la fois, et c'est en quoi consiste à proprement parler l'éternité.

S. Thomas prouve encore la même vérité en partant de ce principe que Dieu est la cause première; que, par conséquent, il n'a pas commencé et ne doit pas finir, mais être toujours ce qu'il a toujours été. Cette cause première est nécessaire; elle est nécessaire par elle-même, et c'est pourquoi elle ne peut avoir ni commencement ni fin [1].

1. Omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem; est igitur æternus, carens principio et fine.

Item : Illa sola tempore mensurantur quæ moventur eo quod tempus est numerus motus, ut patet in quarto *Physic.* (text. comm. 101). Deus autem est omnino absque motu, ut jam probatum est; tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius vel posterius accipere; non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia hæc sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum suum esse simul habens; in qua ratio æternitatis consistit.

Adhuc : Si Deus aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse : non autem a seipso, quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum est autem Deum esse primam causam; non igitur incepit, unde nec esse desinet, quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi. Est igitur æternus.

Amplius : Videmus in mundo quædam quæ sunt possibilia esse et non esse sicut generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse causam habet; quia quum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est, per rationem Aristotelis; ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse : Omne autem necessarium, vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis aliunde; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium; et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est. Igitur Deus æternus est quod omne necessarium per se sit æternum. (S. Thom., *Summa contra Gent.*, lib. I, cap. xvii.)

Dieu est donc éternel et il est le seul éternel, parce qu'il n'y a qu'un seul être nécessaire, existant par lui-même et donnant à tout la possibilité d'être; il n'y a qu'une seule cause première qui n'a reçu l'être d'aucune autre cause et qui donne l'être à tout ce qui existe; il n'y a qu'un seul premier moteur, immuable par lui-même et donnant le mouvement, en même temps que l'être, à tout ce qui est. Et parce que cet être nécessaire, cette cause première, ce moteur immuable, Dieu enfin, est infiniment simple dans son essence à cause même de ce qu'il est, son éternité n'est pas autre chose que lui-même : son être et son éternité ne sont qu'un.

Dans la Sainte Écriture, il est quelquefois parlé de Dieu au passé, au présent et au futur; ainsi on lit dans l'Apocalypse : « Je suis « l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, dit le Seigneur « Dieu, qui est, qui était et qui doit venir, le Tout-Puissant [1]. »

Mais il est évident, par ce que nous avons dit, que ces expressions n'impliquent aucune idée de succession, lorsqu'il s'agit de Dieu; il n'y a en lui ni passé ni futur distincts du présent, et son éternité embrasse le temps dans toute sa plénitude. Ce qui est présent, passé ou futur pour nous existe éternellement présent pour Dieu. Il en est de même pour les actes divins qui nous sont représentés comme successifs : cette succession n'existe que pour nous et aucunement pour lui, parce qu'il est éternel.

Cependant on peut dire que l'éternité a une durée par rapport à Dieu, comme le temps et l'éternité improprement dite en ont une pour les créatures; mais c'est une durée infiniment parfaite comme Dieu lui-même, une durée qui ne comporte aucune succession; il faut, en admettant la durée pour Dieu, donner à ce mot un autre sens que celui qui est habituellement le sien.

On peut dire aussi que l'éternité est la mesure de la durée de Dieu, comme le temps est celle de la durée des créatures; mais c'est une mesure intrinsèque, identique avec ce qu'elle a pour objet de mesurer; car lorsqu'il s'agit de l'être de Dieu, il faut toujours en revenir à la simplicité absolue et parfaite.

On pourrait encore, à la suite des docteurs et des théologiens, traiter d'autres questions subtiles, concernant cet attribut divin de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Eucharistie; mais nous en avons dit assez pour en donner une idée suffisamment complète,

1. Ego sum alpha et omega, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est et qui erat et qui venturus est, omnipotens. (*Apoc.*, I, 8.)

et il ne nous reste plus qu'à nous écrier avec le pieux Baudrand :

« O Dieu immortel, je vous adore ; résidant sur le trône de cette « éternité glorieuse, vous êtes le principe, la mesure et la fin de tout ; « vous êtes antérieur et postérieur à tout ; vous avez donné l'être et « la vie à tous les êtres ; vous étiez avant eux, vous existerez après « eux. Du haut de ce trône éternel vous voyez couler sous vos « pieds le torrent des choses humaines, et les révolutions im- « menses des jours, des années et des siècles qui, semblables à un « fleuve rapide, vont se rendre et se perdre dans le sein de cette « éternité immuable et à jamais subsistante. »

A la pensée et à la vue de l'éternité de Dieu, comprenons quelle est la brièveté et l'instabilité de notre vie en ce monde. Quelques années, souvent quelques jours, terminent notre course ; nous ne faisons presque que naître et mourir. Mais ces quelques jours de vie, si nous les employons saintement, nous mériteront d'entrer en possession pour toujours du bonheur que Dieu réserve à ceux qui le servent et qui l'aiment. Ce sera notre éternité à nous ; elle aura commencé, mais elle ne connaîtra pas de fin.

II.

INCOMPRÉHENSIBILITÉ DU DIEU DE L'EUCHARISTIE. — COMMENT ET JUSQU'A QUEL POINT NOUS POUVONS LE CONNAITRE

Dieu est l'être infini. L'intelligence humaine peut, jusqu'à un certain point, connaître ce qu'il est, mais elle ne saurait le comprendre : aux attributs de la nature divine dont nous avons parlé jusqu'ici, il faut donc ajouter celui de l'*incompréhensibilité*.

Dieu, pur esprit infiniment parfait, est infiniment intelligible ; mais de cette infinité même il résulte que lui seul peut savoir tout ce qu'il est : lui seul peut se connaître parfaitement, parce que son intelligence infinie est seule assez vaste pour embrasser un tel objet. Mais si nul être créé ne peut prétendre à la connaissance parfaite de Dieu, à sa compréhension, les moyens ne nous manquent pas pour acquérir une connaissance de l'Être divin telle qu'il nous est nécessaire et utile de la posséder en cette vie.

Nous avons ici-bas deux moyens d'arriver à connaître l'essence divine, la nature de Dieu ; c'est d'abord notre raison aidée de nos sens, qui lui fournissent les éléments sur lesquels elle travaille pour arriver à la lumière ; c'est en second lieu la révélation que Dieu a

daigné nous faire lui-même de quelques-unes de ses grandeurs. Les anges et les saints, dans le ciel, ont en plus que nous la lumière de la gloire : mais même cette lumière, qui dépasse en clarté tout ce que nous pouvons imaginer, n'est pas suffisante pour que Dieu leur soit parfaitement connu. Il manque toujours aux anges et aux bienheureux pour atteindre à une telle perfection, que leurs intelligences soient infinies comme leur objet.

Les Pères ont comparé plus d'une fois Dieu au soleil, dont la lumière éclaire ce monde visible : on est frappé de sa lumière; on entrevoit ce globe éblouissant, mais le regarder en face, le fixer, dans tout l'éclat de sa splendeur, est impossible; tenter de le faire est s'exposer à un aveuglement presque certain. Nous connaissons le soleil, nous l'entrevoyons même, nous jouissons de sa lumière accommodée à la faiblesse de nos sens : il faut nous en contenter; de même il faut nous contenter de connaître Dieu autant que le permet l'infirmité de notre nature [1].

S. Épiphane assimile ingénieusement la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu à celle que l'on aurait de la voûte céleste, aperçue par une étroite ouverture; on la verrait sans doute; mais qu'on la verrait peu [2]!

1. Interdum oculi nostri ipsam naturam lucis, id est substantiam solis intueri non possunt; splendorem vero ejus, vel radiis fenestris forte et quibuslibet aliis receptaculis brevibus infusos intuentes, considerare possumus fomes ipse ac fons quantus sit corporei luminis. Ita ergo quasi radii quidam sunt Dei naturæ, opera divina providentiæ, et universitatis hujus ad comparationem substantiæ ac naturæ. Quia ergo mens nostra ipsum per se Deum, sicut est, non potest intueri : ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intelligit. (ORIGEN., l. *Periarch.*, cap. I.)

Sol hoc est in sensibilibus, quod in intelligibilibus est Deus. Quippe sic ille oculos illustrat, ut iste mentem; atque ut omnium ille quæ videntur, pulcherrimum est : ita Deus omnium, quæ intelligibilia capiuntur. (S. GREGOR. NAZ., orat. XXXIV. Hoc refert ex PLATONE.)

Si solis radios oculi nostri ferre non possunt, et si quis diutius e regione solis intenderit, cæcari solere perhibetur : si creatura creaturam sine fraude atque offensione sui non potest intueri, quomodo potest sine periculo sui vibrantem cernere vultum creatoris æterni, corporis hujus opertus exuviis. (S. AMBROS., lib. *de Bono mortis*, cap. XI.)

2. Infinitus Deus videtur, non ut se habet in sese infinitus, sed quomodo natura potest.... Veluti si quis per angustum foramen cœlum aspiciat, ac dicat : Video cœlum : non utique mentiatur, videt enim revera cœlum. Quod si quis prudenter ei dicat : non vidisti cœlum, neque iste mentietur. Tam enim qui ait vidisse non mentitur quam qui ei dicit, non ipsum vidisse, vera loquitur. Quippe non vidit illius exporrectionem neque latitudinem. (S. EPIPHAN., *in Hæres.*, LXX.)

Les œuvres extérieures de Dieu qui frappent nos sens nous le font donc connaître. Comment arrêter un instant un regard attentif sur le monde qui nous entoure, sans être frappé de sa grandeur, de l'ordre admirable qui règne dans l'ensemble et dans toutes les parties qui le composent? Tout révèle non seulement l'existence de Dieu, mais sa puissance infinie, sa sagesse, sa bonté et plusieurs autres de ses perfections, selon la parole de S. Paul dans l'Épître aux Romains : « Ses perfections invisibles, son éternelle puissance « et sa divinité sont, depuis la création du monde, aperçues par « l'intelligence au moyen de ses œuvres [1]. » Le livre de la Sagesse nous enseigne de même que les œuvres de Dieu révèlent son existence [2] et le Psalmiste dit que les cieux racontent sa gloire [3]. Aussi S. Paul déclare-t-il inexcusables les philosophes qui ont connu Dieu ainsi et ne l'ont pas honoré comme ils le devaient [4].

Le second moyen que nous avons de connaître Dieu est la foi. « Il faut, dit S. Augustin, demander des lumières à ceux qui « passent avec juste raison pour capables d'en procurer [5]. » Or, il n'est pas de meilleur interprète des œuvres et des paroles de Dieu que Dieu lui-même et Jésus-Christ son Fils. Le Verbe divin daigne nous enseigner, dans la Sainte Écriture et dans la tradition que garde son Église, ce que nous devons croire et ce que nous pouvons connaître de Dieu. Heureux ceux qui profitent de ses lumières.

Mais l'Écriture sainte et la tradition ne nous procurent pas néanmoins une science complète et évidente. Ce qu'elles nous révèlent est rempli d'obscurité; par elles nous savons bien que Dieu existe, mais nous connaissons beaucoup moins sa nature. Comment pourrions-nous arriver à la connaître parfaitement, nous qui sommes obligés de confesser à chaque pas notre ignorance sur mille objets qui nous entourent?

C'était l'objection que les Pères adressaient quelquefois aux Eunoméens qui prétendaient connaître Dieu aussi parfaitement

1. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta, conspiciuntur : sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. (*Rom* , I, 20.)

2. Vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei, et de his quæ videntur bona non potuerunt intelligere eum qui est. (*Sap.*, XIII, 1.)

3. Cœli enarrant gloriam Dei. (*Ps.* XVIII, 2.)

4. Quia quod notum est Dei, manifestum est illis : Deus enim illis manifestavit.... Qui cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt.... ita ut sint inexcusabiles. (*I. Cor.*, 19-21.)

5. Confugiendum est ad eorum præcepta quos sapientes fuisse probabile est. (S. AUGUST., lib. I *de Moribus Eccl.*, cap. VII.)

qu'il se connaît lui-même. Le raisonnement de ces hérétiques était celui-ci : Dieu, parce qu'il est infiniment simple, doit être ou parfaitement connu, ou complètement inconnu, puisque savoir quelque chose de lui, c'est le connaître tout entier; or, il n'est pas complètement inconnu à l'intelligence humaine, puisqu'elle a quelque idée de lui et de ses perfections, grâce aux lumières naturelles, aidées, si l'on veut, de la révélation. Elle le connaît donc et, par conséquent, le connaît parfaitement et tel qu'il se connaît lui-même. Ils en concluaient que la vie éternelle était leur partage assuré [1].

Il était aisé de répondre que Dieu, à cause de sa simplicité infinie, est absolument insaisissable et incompréhensible en son essence, pour l'intelligence des créatures réduites à elles-mêmes; mais ce Dieu infiniment simple manifeste de mille manières son existence et ses principaux attributs. Il n'est aucunement nécessaire à l'être intelligent de voir Dieu en lui-même, à plus forte raison de le comprendre, pour savoir qu'il existe, qu'il est puissant, qu'il est un, qu'il est sage, éternel. On peut savoir et de fait on sait de Dieu beaucoup de choses; celles plus nombreuses encore que l'on ne connaît pas n'empêchent point l'intelligence de saisir les premières. Aussi l'Église a-t-elle prononcé l'anathème contre cette erreur : « Toute nature intelligente est naturellement bien« heureuse en elle-même, et l'âme n'a pas besoin de la lumière « de la gloire pour être élevée jusqu'à Dieu, le voir et jouir heu« reusement de lui [2]. »

La Sainte Écriture ne laisse planer aucun doute sur cette question. Nous lisons dans l'Évangile de S. Matthieu ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même : « Nul ne connaît le Fils, « si ce n'est le Père; et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, « et celui à qui le Fils aura voulu le révéler [3]. » Une révélation

1. Cum enim in eos aliquid inciderit, ac de mandatis Dei mentionem fecerit, hoc quod ab illo profectum est usurpant dictum : Nihil est aliud, quod Deus a nobis requirat, nisi ut cognoscamus ipsum tantum. Quemadmodum Christus dixit his verbis : *Da ipsis, Pater, habere in se vitam. Hæc est autem vita, ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum.* (S. EPIPHAN., *Hær.*, LXXVI, n. 4.)

2. Quælibet intellectualis natura, in seipsa naturaliter est beata, et anima non indiget lumine gloriæ ipsum elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. (*Concil. Vienn.* Artic. V *errorum Begg.* Vide Clementinam *ad nostrum, de Hæreticis*, lib. V, tit. 3.)

3. Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. (*Matth.*, XII, 27.)

particulière est donc nécessaire à toute intelligence pour connaître Dieu, tel qu'il est, pour le voir comme voient les esprits, et personne n'a le droit de prétendre arriver jusqu'à lui par ses propres forces. A la rigueur, l'intelligence humaine peut reconnaître, ou du moins soupçonner l'existence de Dieu et même quelque chose de ses attributs ; mais le connaître lui-même dans son être divin, le voir, Jésus-Christ nous déclare que nulle créature ne le peut, à moins d'une lumière particulière qu'il donne à qui il veut. S. Paul nous affirme que « la vie éternelle dans le Christ Jésus Notre-Seigneur « est une grâce de Dieu [1]. » Serait-elle une grâce si les forces naturelles suffisaient pour y atteindre ? Il nous dit que nous ne connaissons Dieu que très imparfaitement, *ex parte cognoscimus* [2], que c'est la foi qui nous guide et non pas la claire vue de Dieu : *Per fidem enim ambulamus et non per speciem* [3]. S. Jean nous promet que lorsque Dieu se montrera à nous, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est : *Scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* [4]. S. Paul, pour revenir à lui, nous dit encore que nul d'entre les hommes n'a vu Dieu ni ne peut le voir : *Quem nullus hominum vidit : sed nec videre potest* [5].

Est-il nécessaire d'ajouter quelque chose à tant de textes ? Nous dirons seulement que tout ce que nous pouvons connaître ici-bas, c'est au moyen des sens que nous le connaissons. Ce qui est purement spirituel, ce qui ne tombe en aucune manière sous les sens, nous ne le connaissons que par déduction, au moyen des effets qu'il produit. Mais il nous est impossible d'aller plus loin et de pénétrer jusqu'à l'essence des êtres spirituels, à plus forte raison jusqu'à l'être de Dieu, esprit infiniment pur et infiniment simple. En vertu de nos forces naturelles, nous connaîtrons bien quelque chose de lui. Nous pourrons entrevoir l'infinité de sa grandeur et de ses attributs, mais nous ne le connaîtrons pas autant qu'il peut être connu [6]. La révélation même n'élèvera pas assez

1. Gratia autem Dei, vita æterna, in Christo Jesu Domino nostro. (*Rom.*, VI, 23.

2. *I. Cor.*, XIII, 9. — 3. *II. Cor.*, V, 7. — 4. *I. Joann.*, III, 2. — 5. *I. Tim.*, VI, 16.

6. Nobis qui terræ vincti sumus, crassaque hac carne obtegimur, hoc perspicuum est, quemadmodum fieri nequit omnino ut quis umbram suam transcendat, quantumvis festinet. Tantumdem enim semper antevertit, quantum eam assequaris. Ita etiam impossibile est iis qui sunt in corpore, absque

haut notre intelligence pour que notre connaissance soit parfaite. Il faut quelque chose de plus; il faut ce que Dieu donne aux anges et aux saints dans le ciel.

L'incompréhensibilité de Dieu n'existe pas seulement pour les hommes et les anges réduits à leurs forces naturelles, mais l'état surnaturel auquel les esprits bienheureux et les saints du ciel sont élevés ne leur confère pas le pouvoir de comprendre Dieu ; tel est l'avis général des théologiens. Le concile de Bâle refuse cette compréhension à l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, malgré son union hypostatique avec la divinité. « Dieu est incom- « préhensible à l'entendement, dit Lessius, parce qu'aucun esprit « créé, même avec la lumière de la gloire, quelque grande qu'elle « soit, ne peut le comprendre, c'est-à-dire le connaître de telle « sorte que rien de ce qu'il est ne demeure caché à celui qui le « contemple et le connaît, car il restera toujours une infinité de « choses, et même une infinité d'infinités qu'il ne saurait connaître « ni concevoir distinctement; savoir : une infinité de notions et de « connaissance des choses, une infinité de complaisances qui se « rapportent aux choses possibles, une infinité de décrets, princi- « palement de décrets conditionnels, une infinité de manières par « lesquelles l'essence divine peut être imitée. Et quand bien même « un esprit créé verrait toutes ces choses distinctement en Dieu, « à l'aide de quelque lumière très élevée de la gloire, telle que « l'âme de Jésus-Christ (ce qui est absolument impossible), Dieu « cependant ne serait pas encore proprement compris par cet es- « prit, parce que cette connaissance, par la clarté, n'égalerait pas « l'essence divine et qu'elle ne parviendrait pas à connaître Dieu « aussi parfaitement et aussi clairement qu'il peut être connu, « mais qu'elle resterait infiniment au-dessous de cette clarté, at- « tendu qu'elle serait essentiellement finie [1]. »

La Sainte Écriture affirme explicitement, en plusieurs passages, l'incompréhensibilité de Dieu.

On lit dans le prophète Jérémie cette apostrophe qu'il adresse au Seigneur : « Vous êtes grand dans votre conseil et incompréhen-

corporeis rebus, cum intelligentibus omnino copulari. (S. GREGOR. NAZIANZ., orat. XXXIV.)

Hic est de quo et cum dicitur, non potest dici ; cum æstimatur, non potest æstimari ; cum comparatur, non potest comparari ; cum definitur, ipsa sua definitione crescit. (S. AMBROS., *de Divin. Filii*, cap. VI.)

1. LESSIUS, *les Noms divins*, ch. XI, traduction du P. M. BOUIX.

« sible à la pensée [1]. » La plupart des commentateurs rapportent l'incompréhensibilité dont parle le prophète à la substance divine, que la pensée d'une intelligence créée ne saurait saisir dans sa plénitude. Mais s'il était vrai, comme plusieurs autres le donnent à entendre, en particulier l'abbé Glaire, en s'appuyant sur les versions grecque, hébraïque et chaldaïque, qu'il s'agisse de l'incompréhensibilité des pensées de Dieu, et qu'il faille traduire, *dans vos pensées*, et non à la pensée, la preuve que nous cherchons n'en serait pas moins évidente, puisque les desseins de Dieu et ses pensées ne sont qu'un avec sa divine essence. Si les pensées divines sont incompréhensibles, quoiqu'elles se manifestent par des effets extérieurs, comment l'essence elle-même de Dieu pourrait-elle ne pas l'être? Dans le livre de Job, Sophar, un des amis du saint patriarche, venu pour le consoler, fait un magnifique tableau de la grandeur incompréhensible de Dieu. Il dit : « Découvriras-« tu par hasard les traces de Dieu, et atteindras-tu parfaitement « jusqu'au Tout-Puissant? Il est plus élevé que le ciel; que feras-« tu donc? Il est plus profond que l'enfer; comment donc le con-« naîtras-tu [2]? » Plus loin c'est Élie qui parle. Il fait l'éloge de la justice de Dieu et il ajoute : « Qui pourra scruter ses voies? ou qui « peut lui dire : Vous avez commis une iniquité? Souviens-toi que « tu ignores son œuvre que les hommes ont chantée. Tous les « hommes le voient; chacun le considère de loin. Vois donc! Dieu « est grand; il surpasse notre science et le nombre de ses années « est incalculable [3]. » Sans doute on pourrait objecter à ces textes qu'ils n'ont rien d'absolument précis, et qu'il serait difficile d'en tirer un argument selon toutes les règles de la logique, en faveur de l'incompréhensibilité de Dieu : il n'en est pas moins vrai que cette vérité en ressort pour quiconque les lit simplement et sans prévention contraire. On peut en dire autant du psaume XCI^e de David, dont nous ne citerons que ces mots : « Que vos œuvres sont ma-

1. Magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu. (*Jerem.*, XXXII, 19.)
2. Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum Omnipotentem reperies? Excelsior cœlo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? (*Job*, XI, 7, 8.)
3. Quis poterit scrutari vias ejus? aut quis potest ei dicere : operatus es iniquitatem. Memento quod ignores opus ejus, de quo cecinerunt viri. Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul. Ecce, Deus magnus vincens scientiam : numerus annorum ejus inæstimabilis. (*Job*, XXXVI, 23-26.)

« gnifiques, Seigneur ! Vos pensées sont infiniment profondes [1]. » Il faut rappeler aussi le cri d'admiration de S. Paul : « O profon- « deur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses « jugements sont incompréhensibles, et ses voies impénétrables ! « car qui a connu la pensée du Seigneur [2] ? » Et ce qu'il écrit à son disciple Timothée, que Notre-Seigneur Jésus-Christ « possède « seul l'immortalité, et qu'il habite une lumière inaccessible ; « qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir ; à qui honneur et em- « pire éternel [3]. »

Les Pères ont souvent affirmé l'incompréhensibilité de Dieu. On pourrait citer de nombreuses pages de S. Jean Chrysostome défendant ce dogme contre les hérétiques. Six de ses homélies contre les Anoméens roulent sur ce sujet, et plusieurs passages des six autres y ont aussi rapport. Il prouve que Dieu est incompréhensible, non seulement dans son essence mais dans sa providence ; que c'est impiété et folie de prétendre comprendre Dieu ; que les anges eux-mêmes ne le comprennent pas, mais que le Fils et le Saint-Esprit comprennent parfaitement le Père. Il faut lire en entier ces discours si remplis de doctrine et nous y renvoyons le lecteur. Citons cependant une ou deux pages de la première homélie contre les Anoméens, dans laquelle S. Chrysostome prouve l'incompréhensibilité de Dieu, en s'appuyant sur différents textes du psalmiste et de S. Paul. Il rappelle d'abord ces paroles de David : « Je « vous louerai, mon Dieu, parce que votre grandeur est effrayante. « Vos ouvrages sont admirables. Votre science est merveilleuse- « ment élevée au-dessus de moi ; elle me surpasse infiniment, et « je ne puis y atteindre [4] ; » puis il dit : « Voyez l'humble recon- « naissance d'un serviteur docile. Je vous rends grâces, mon Dieu, « dit David, de ce que vous êtes pour moi un maître incompré- « hensible. Il ne parle pas de l'essence divine, il n'en dit rien parce « qu'elle est reconnue comme incompréhensible ; mais parlant de

1. Quam magnificata sunt opera tua, Domine ! nimis profundæ factæ sunt cogitationes tuæ. (*Ps.* XCI, 6.)

2. O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus. Quis enim cognovit sensum Domini ? (*Rom.*, XI, 33, 34.)

3. Qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem : quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest ; cui honor, et imperium sempiternum. (*I. Tim.*, VI, 16.)

4. Confitebor tibi quia terribiliter magnificatus es ; mirabilia opera tua. Mirabilis facta est scientia tua ex me ; confortata est et non potero ad eam. (*Ps.* CXXXVII, 13, 5.)

« la présence de Dieu partout, il fait voir qu'il ignore comment « Dieu est présent partout. Pour prouver que c'est là l'objet qu'il « a en vue, écoutez la suite de ses dernières paroles : *Si je monte « au ciel, vous y êtes; si je descends dans les enfers, vous y « êtes encore.* Vous voyez comme Dieu est présent partout. Mais « le prophète en ignore la raison : il est ébloui, embarrassé, ef- « frayé de cette seule idée. N'est-ce donc pas une folie extrême « que des hommes qui sont bien éloignés d'être gratifiés des « mêmes faveurs, entreprennent de scruter l'essence divine « elle-même ? Le même David dit dans un de ses psaumes : *Vous « m'avez révélé les secrets et les mystères de votre sagesse* [1]. « Lui cependant, qui avait appris les secrets de la sagesse de « Dieu, dit de cette même sagesse qu'elle est immense et incom- « préhensible : *Le Seigneur est vraiment grand,* dit-il ; *sa puis- « sance est infinie, sa sagesse n'a pas de bornes* [2]. — *Sa sagesse « n'a pas de bornes,* c'est-à-dire qu'il est impossible de la com- « prendre. Comment, je vous prie ? La sagesse de Dieu est incom- « préhensible pour le prophète, et son essence serait compréhen- « sible pour nous ! n'est-ce point une folie manifeste ? Sa grandeur « n'a point de limites, et vous prétendez circonscrire son es- « sence !....

« Poussons l'hérétique dans ses derniers retranchements, et ne « le laissons point partir sans le convaincre. Demandons-lui ce que « veut dire S. Paul par ces mots : *Ce que nous avons mainte- « nant de science et de prophétie est très imparfait* [3]. Il ne « parle pas, dit-il, de l'essence de Dieu, mais de ses desseins. S'il « parle des desseins de Dieu, notre victoire sera beaucoup plus « complète ; car si les desseins de Dieu sont incompréhensibles, « à plus forte raison l'est-il lui-même. Mais pour preuve que l'A- « pôtre ne parle pas ici des desseins de Dieu, mais de Dieu lui- « même, écoutons la suite du passage. Après avoir dit : *Ce que « nous avons maintenant de science et de prophétie est très « imparfait,* il ajoute : *Je ne connais maintenant Dieu qu'im- « parfaitement et en partie ; mais alors je le connaîtrai comme*

1. Incerta et occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi. (*Ps.* L, 8.)

2. Magnus Dominus noster et magna virtus ejus, et sapientiæ ejus non est numerus. (*Ps.* CXLVI, 5.)

3. Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus. (*I. Cor.*, XIII, 9.)

« *je suis connu moi-même* [1]. De qui connu? Est-ce de Dieu ou « de ses desseins? c'est de Dieu, sans doute : c'est donc Dieu « qu'il ne connaît qu'imparfaitement et en partie. Quand il dit *en* « *partie,* ce n'est pas qu'il connaisse une partie de l'essence divine « et qu'il ignore l'autre; car Dieu est un être simple : mais voici « le développement de sa pensée. S'il sait que Dieu existe, il « ignore quelle est son essence; s'il sait qu'il est sage, il ignore « quelle est l'étendue de sa sagesse; s'il n'ignore point qu'il est « grand, il ne connaît point les limites de sa grandeur; s'il sait « qu'il est partout, il ne sait pas comment il remplit tout de sa « présence; s'il sait que sa providence s'étend sur tout et gou- « verne tout dans le plus grand détail, il ignore de quelle manière ; « voilà pourquoi il a dit : *Ce que nous avons maintenant de* « *science et de prophétie est très imparfait.*

« Mais laissant l'Apôtre et les prophètes, transportons-nous, si « vous le voulez, dans les cieux, et voyons si là même il est des « êtres qui comprennent l'essence divine. Quand il y aurait de « pareils êtres, ils n'auraient rien de commun avec nous, vu la « grande distance qui se trouve entre les anges et les hommes; « mais pour vous instruire par surcroît, pour vous apprendre que « même dans le ciel il n'est point de puissance créée qui con- « naisse Dieu parfaitement, écoutons les anges eux-mêmes. Par- « lent-ils entre eux et dissertent-ils sur l'essence du Très-Haut? « Point du tout. Que font-ils donc? Pénétrés de frayeur et de res- « pect, ils le glorifient, l'adorent, lui adressent continuellement « des hymnes triomphales et des chants mystiques. Les uns lui « disent : *Gloire à Dieu au plus haut des cieux* [2]. Les Séraphins « s'écrient : *Saint, saint, saint* [3]; ils se couvrent le visage, et ne « peuvent même soutenir les regards d'un Dieu qui tempère sa « gloire. Les Chérubins font retentir ces paroles : *Bénie soit la* « *gloire du Seigneur, du lieu où il réside* [4]. »

Un peu plus loin, le saint docteur continue : « Vous voyez quelle « crainte et quel respect le ciel a pour le souverain Être, et com- « bien peu la terre le craint et le respecte. Les anges le glorifient,

1. Nunc cognosco ex parte : tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. (*I. Cor.*, XIII, 12.)

2. Gloria in excelsis Deo. (*Luc*, II, 14.)

3. Sanctus, Sanctus, Sanctus. (*Is.*, VI, 3.)

4. Benedicta gloria Domini de loco suo. (*Ezech.*, III, 12.)

« les hommes veulent scruter sa nature ; les anges le bénissent, « les hommes prétendent le connaître ; les anges se couvrent le « visage en sa présence, les hommes, sans nulle pudeur, osent « porter leurs regards sur sa gloire ineffable [1]. »

Dans les homélies suivantes S. Chrysostome continue, avec son éloquence incomparable et une force irrésistible, la preuve de la même vérité ; aussi peut-il conclure, dès la quatrième : « J'ai tenu « la promesse que je vous ai faite en commençant ; j'ai prouvé, « je crois, avec la dernière évidence, que l'essence de Dieu est in« compréhensible à toute créature. »

Ces magnifiques témoignages de S. Jean Chrysostome suffisent amplement pour faire connaître quelle était la doctrine de l'Église de son temps, doctrine qu'il avait reçue de ses pères dans la foi, et que ceux qui l'ont suivi ont toujours fidèlement gardée, il est bon cependant d'y ajouter ne fût-ce que quelques lignes de S. Augustin.

Nous lisons dans le premier sermon sur l'Évangile de S. Jean : « Nous parlons de Dieu : pourquoi vous étonner si vous ne com« prenez pas ? Si vous le compreniez en effet, il faudrait dire qu'il « n'est pas Dieu. Mieux vaut confesser simplement notre igno« rance que vouloir étaler une science téméraire. S'élever jus« qu'à saisir quelque chose de Dieu, par la pensée, c'est un « bonheur inestimable ; mais le comprendre est impossible [2]. »

Dans l'explication du psaume CXLVI, S. Augustin revient en ces termes sur la même pensée : « Parce qu'il n'y a pas de bornes à la « grandeur de Dieu : *Magnitudinis ejus non est finis*, nous de« vons le louer, bien que nous ne le comprenions pas. Si nous le « comprenions, il ne serait plus vrai que sa grandeur n'a pas de « bornes ; si elle n'a pas de bornes, nous pouvons bien en con« naître quelque chose, mais non pas comprendre Dieu tout en« tier [3]. »

1. Nous avons emprunté la traduction de ces pages de S. Jean Chrysostome à l'excellente traduction de M. Jeannin.

2. De Deo loquimur, quid mirum, si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus. Sit pia confessio ignorantiæ magis quam temeraria professio scientiæ. Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo est : comprehendere autem, omnino impossibile. (S. AUGUST., serm. CXVII, *de Verbis Evang. Joann.*, I, n. 5.)

3. Verumtamen quia *Magnitudinis ejus non est finis*, et eum quem non capimus, laudare debemus ; si enim capimus, magnitudinis ejus est finis : si autem magnitudinis ejus non est finis, capere ex eo aliquid possumus, Deum tamen totum capere non possumus. (S. AUGUST., Enarr. in *Ps.* CXLIV, n. 6.)

Dans la *Cité de Dieu*, il nous rapporte l'opinion de Platon sur l'incompréhensibilité de la nature divine. Dieu, disait ce philosophe, est le seul être que la parole humaine se reconnaisse impuissante à décrire tant soit peu. A peine est-il donné aux plus sages, lorsque, par la vigueur de leur pensée, ils se sont, autant qu'on le peut, dégagés de l'influence des sens, d'entrevoir quelque chose de ce Dieu ; encore cette lumière est-elle intermittente et semblable à un éclair brillant au milieu des ténèbres [1].

L'incompréhensibilité de Dieu a donc été soupçonnée par la philosophie ancienne ; elle a été admise et défendue contre les hérétiques par les Pères et les docteurs dont nous avons appelé en témoignage deux des plus illustres, comme représentants de toute la tradition [2] ; elle a été proclamée comme une vérité de foi par la

1. Sic a Platone prædicari asseverat, quod « Ipse sit solus qui non possit penuria sermonis humani quavis oratione vel modice comprehendi ; vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum liquit, a corpore removerint, intellectum hujus Dei, et id quoque interdum, velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare. (APULEIUS in lib. *de Deo Socratis*, apud S. AUGUST., *de Civit. Dei*, lib. XI, cap. XVI.)

2. A ces citations des Pères nous ajouterons les deux ou trois suivantes :

Si autem plenitudinem et magnitudinem manus ejus non comprehendit homo, quemadmodum poterit quis intelligere aut cognoscere in corde tam magnum Deum ?.... Quoniam autem magnitudinem Dei ex his quæ facta sunt, nemo enarrare potest, hoc omnibus manifestum est : et quoniam magnitudo ejus non deficit, sed omnia continet, et pervenit usque ad nos, et nobiscum est, omnis quicumque digne Deo sapit confitebitur.

Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum. Impossibile est enim mensurari Patrem. (S. IREN., lib. IV *contra Hæres.*, cap. XIX, 3, et XX, 1.)

Atque hæc senserim potius de Patre, quam dixerim : nam me non fugit, quod ad ea quæ ejus sunt eloquenda, sermo omnis infirmus sit. Sentiendus est invisibilis, incomprehensibilis, æternus. Cæterum ipsum quod in semetipso, et a semetipso sit et per se sit ; quod invisibilis, et incomprehensibilis, et immortalis : in his quidem honoris confessio, et sensus significatio, et quædam circumscriptio opinandi, sed naturæ sermo succumbit, et rem ut est verba non explicant.... Deficit ergo in nuncupatione confessio, et quidquid illud sermonum optabitur, Deum ut est quantusque est, non eloquetur. Perfecta scientia est sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias. Credendus est, intelligendus est, adorandus est : et his officiis eloquendus. (S. HILAR., lib. II *de Trinit.*, n. 7.)

Confirmat Evangelista Dei esse naturam omnimodo invisibilem ubi ait : *Deum nemo vidit unquam ;* quia plenitudinem divinitatis, quæ in Deo est nemo mente comprehendit. Nec enim angelicæ naturæ comprehensibilis est Deus ; quia vere incomprehensibilis dicitur. Sed secundum mensuram donationis Dei, ita Deum vel angeli, vel animæ sanctorum intelligunt. Proinde quamvis usque ad æqualitatem angelicam humana post resurrectionem natura proficiat, et ad contemplandum Deum glorificata consurgat, videre tamen ejus

sainte Église réunie en concile ; nous avons vu qu'elle trouve dans la Sainte Écriture les fondements les plus solides ; il ne nous reste plus qu'à exposer ce que les lumières de la raison éclairée par la foi peuvent ajouter à tant d'autorités irrécusables.

S. Thomas ne demande même pas si les hommes vivant sur la terre peuvent comprendre l'essence de Dieu. Ils ne voient pas cette divine essence, comment pourraient-ils s'élever jusqu'à la comprendre? Mais il n'en est pas de même des anges bienheureux et des saints du ciel ; ils voient Dieu face à face dans toute sa gloire : le comprennent-ils? Nous avons déjà répondu négativement, mais voici la raison que S. Thomas en donne.

D'après S. Augustin, il est absolument impossible à une intelligence créée de comprendre Dieu, et c'est déjà un grand bonheur pour elle d'avoir de lui quelque connaissance. Pour mettre en évidence ce principe, il suffit de rappeler que l'on ne comprend une chose que si on la connaît parfaitement, c'est-à-dire autant qu'elle est susceptible d'être connue ; ainsi savoir et pouvoir démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, c'est comprendre ce qu'un triangle est en lui-même, car c'est savoir de lui tout ce qui constitue son être. Mais nulle intelligence créée ne peut s'élever jusqu'à cette connaissance complète de l'être divin ; nulle ne peut le connaître autant qu'il peut être connu. Pourquoi? Parce que l'être de Dieu est l'infini réalisé, toujours en acte. La connaissance qu'il est possible d'avoir de lui est donc une connaissance infinie. Quelle intelligence créée, c'est-à-dire bornée, peut posséder une connaissance qui n'aurait pas de bornes? Sans doute, les anges et les bienheureux voient Dieu d'une manière admirable ; mais chacun d'eux le voit selon le degré de lumière de gloire qui lui a été donné ; lumière mesurée pour chacun, et reçue dans une intelligence qui a des limites [1].

essentiam plene non valet ; sed unicuique sanctorum ad suæ sufficientiam beatitudinis manifestabitur gloria ejus. (ALBIN. FLACC., lib. II *de Trinitat.*, cap. XVI.)

1. Utrum videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.

Respondeo dicendum quod comprehendere Deum impossibile est intellectui creato ; attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus. — Ad cujus evidentiam sciendum est quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur ; perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta ; non comprehenditur. Puta si quod est triangulum habere tres angulos

Les anges et les saints du ciel ne comprennent donc pas Dieu qu'ils voient face à face : à plus forte raison les autres créatures, que la lumière de la gloire n'éclaire pas et qui ne voient toutes choses qu'à travers mille obscurités, ne peuvent-elles pas le comprendre.

Il faut ici admirer et plaindre l'orgueilleuse folie des hommes, le plus souvent ignorants, qui refusent de croire en Dieu, sous prétexte qu'ils ne le comprennent pas. L'intelligence de l'homme est bornée ; les moindres choses sont pour elle remplies de mystères, et elle voudrait comprendre Dieu ! Nous, ô Jésus ! nous ne demandons pas à comprendre votre divine essence, mais nous savons que vous êtes notre Dieu, notre Rédempteur, notre Jésus ! Nous savons que sur nos autels et dans nos tabernacles, vous êtes notre Dieu infiniment grand et infiniment bon. C'est assez pour nous : humblement prosternés en votre présence, nous croyons en vous, nous vous adorons, nous espérons en vous et nous vous aimons de tout notre cœur.

III.

INVISIBILITÉ DU DIEU DE L'EUCHARISTIE

S. Augustin nous dit, en parlant du bonheur qui nous est réservé au ciel : « Nous verrons Dieu, nous l'aimerons et nous célé« brerons ses louanges : » *Videbimus, amabimus, laudabimus.* S. Paul avait déclaré avant lui que nous verrons Dieu face à face et tel qu'il est : *Facie ad faciem.... sicuti est.* Comment donc la Sainte Écriture nous affirme-t-elle, en plusieurs endroits, que Dieu est invisible ?

Il faut distinguer ici ce qui est possible aux forces naturelles de

æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud. Si vero aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod a sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum ; quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis quo cogniscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est. Quod patet. Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cum igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum ; impossibile est quod Deum comprehendat. (S. THOM., I p., q. XII, art. 7.)

la créature, et ce qu'elle peut en certaines circonstances, avec un secours tout particulier de Dieu. Ce que ni l'homme ni l'ange ne peuvent par eux-mêmes, pourquoi ne le pourraient-ils pas, lorsqu'il n'y a pas contradiction absolue, si Dieu daigne leur en accorder surnaturellement la faveur? C'est ce qui a lieu pour la vision de Dieu. Dieu est invisible pour les yeux corporels de l'homme; il est invisible pour toute intelligence créée. Cependant il est visible au ciel pour les saints et les anges, parce qu'il daigne se rendre surnaturellement visible aux créatures intelligentes qu'il a tirées du néant, pour être leur éternel bonheur. Mais même après la résurrection, les yeux de l'homme glorifié ne verront pas l'essence de Dieu.

La plupart des idolâtres prêtaient des corps à leurs dieux, et croyaient par conséquent que ces fausses divinités pouvaient tomber sous les sens; quelques hérétiques, comprenant mal les textes de la Sainte Écriture qui attribuent des membres à Dieu, se laissèrent aller à une erreur semblable. Ils étaient particulièrement frappés par les paroles de la Genèse, qui déclarent que l'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, et par celles de S. Paul : « Alors nous verrons Dieu *face à face* [1], » qui semblent reconnaître à Dieu un visage que les bienheureux contempleront dans le ciel. D'autres enfin ont prétendu qu'après la résurrection, nous verrons Dieu de nos yeux corporels, quoiqu'il n'y ait rien de matériel en lui, et qu'il soit un esprit absolument pur. S. Augustin consacre une de ses lettres à la réfutation de cette erreur [2]. Quelques théologiens, de l'ordre des Carmes, ont enseigné que l'œil corporel, non pas tel qu'il est maintenant mais glorifié, sera doué d'une vertu particulière qui lui permettra de voir Dieu spirituellement. D'autres ont avancé que Dieu peut créer des yeux corporels qui verraient Dieu par eux-mêmes, ou grâce à quelque don qui leur serait surajouté. Mais il n'en est pas ainsi; des yeux de chair ne sont pas faits pour voir l'essence infinie de Dieu, même après qu'ils auront reçu la transformation glorieuse de la résurrection.

En effet, il est de foi, premièrement, que Dieu est invisible pour des yeux corporels, au moins selon les lois ordinaires établies par la volonté divine. Des textes nombreux de la Sainte Écriture parlent explicitement de l'invisibilité de Dieu. Le sens le plus res-

1. Tunc autem facie ad faciem. (*I. Cor.*, XIII, 12.)
2. S. AUGUST., Epist. VI (alias XCII) *ad Italicam viduam.*

treint dans lequel il soit possible d'entendre ces textes est que la présence de Dieu ne saurait être constatée directement par l'organe corporel de la vue. Ainsi, dans l'Exode, Moïse supplie le Seigneur de se montrer à lui, et Dieu lui répond : « Tu ne pourras « voir ma face ; car l'homme ne saurait me voir et vivre [1]. »

L'apôtre S. Jean déclare dans son Évangile que « personne « n'a jamais vu Dieu [2]. » S. Paul dit dans l'épître aux Colossiens : « Le Fils est l'image du Dieu invisible [3]. » Dans la première à Timothée, il proclame Dieu « le roi des siècles, immortel, invisible [4] ; » et nous lisons encore dans la même épître : « Dieu qui « possède seul l'immortalité et qui habite une lumière inacces- « sible ; qu'aucun homme n'a vu ni ne peut voir [5]. » Citons encore ce que le même apôtre dit de Moïse, dans l'épître aux Hébreux : « C'est par la foi qu'il quitta l'Égypte, sans craindre la fureur du « roi ; car il demeura ferme comme s'il avait vu celui qui est in- « visible [6]. »

Ces paroles de la Sainte Écriture affirment d'une manière absolue l'invisibilité de Dieu ; il n'est pas besoin de longs raisonnements pour s'en convaincre : il suffit de les lire. D'où nous pouvons conclure que si d'autres textes parlent de Dieu comme s'il était visible, il faut les entendre d'une visibilité purement intellectuelle, ou bien d'apparitions dans lesquelles Dieu se montrait sous des symboles ou des figures étrangères à son être divin, mais propres à le manifester aux hommes selon les desseins de sa sagesse. Par exemple, ces paroles de l'Évangile de S. Jean que nous avons citées : « Personne n'a jamais vu Dieu, » sont immédiatement suivies de celles-ci : « Le Fils unique qui est dans le sein du « Père, est celui qui l'a fait connaître : *Unigenitus Filius, qui est* « *in sinu Patris, ipse enarravit.* » D'après le sens purement littéral, il faudrait admettre que Dieu a un sein, ce qui n'appartient qu'aux corps. Mais il n'y a personne d'assez insensé, re-

1. Non poteris videre faciem meam ; non enim videbit me homo et vivet. (*Exod.*, XXXIII, 20.)

2. Deum nemo vidit unquam. (*Joann.*, I, 18.)

3. Qui (Filius) est imago Dei invisibilis. (*Col.*, I, 15.)

4. Regi autem sæculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in sæcula sæculorum. (*I. Tim.*, I, 17.)

5. Qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem : quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. (*I. Tim.*, VI, 16.)

6. Fide reliquit Ægyptum, non veritus animositatem regis : invisibilem enim tanquam videns sustinuit. (*Hebr.*, XI, 27.)

marque S. Chrysostome, pour penser que l'être incorporel soit un corps.

D'ailleurs, c'est aux Pères de l'Église qu'il appartient de nous donner la véritable interprétation des Écritures ; or, les Pères et les Docteurs sont unanimes à dire que, même au ciel, les bienheureux ressuscités ne verront pas Dieu des yeux du corps. Ils verront ses œuvres et ils connaîtront par là son essence divine, comme nous connaissons que quelqu'un possède la vie, lorsque nous le voyons agir ; mais ils ne verront pas l'essence ou la vie de Dieu directement de leurs yeux. En ce sens on peut dire, quoique improprement, que les yeux glorifiés des saints verront Dieu, ainsi que l'explique S. Augustin [1]. Ailleurs le saint docteur avait avancé que peut-être le corps de l'homme spiritualisé par la résurrection pourrait voir Dieu ; du moins cette opinion ne lui semblait pas tout à fait insoutenable [2] ; mais plus tard il la rejeta absolument. « L'œil du corps, dit-il, ne peut pas et ne pourra jamais, même « dans le ciel, voir la lumière qui est Dieu [3]. » Il en appelle [4], en faveur de cette vérité, à l'autorité de S. Jérôme, de S. Athanase, de S. Grégoire de Nazianze, mais particulièrement de S. Ambroise qui, dans son commentaire sur S. Luc, enseigne que l'on voit Dieu des yeux du cœur et non de ceux du corps [5].

S. Jérôme n'est pas moins affirmatif que S. Augustin et S. Ambroise ; il dit : « Il n'appartient pas à l'œil de l'homme de voir « Dieu tel qu'il est dans sa nature [6]. » Il dit aussi : « La parole « ne saurait expliquer la nature de Dieu ni l'œil ne saurait le voir :

1. Nam unde viventia discernimus a non viventibus corporibus, nisi corpora simul vitasque videamus ? Vitas autem sine corporibus corporeis oculis non videmus ?.... Quamobrem fieri potest, valdeque probabile est sic nos esse visuros mundana tunc corpora cœli novi et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem et universa etiam gubernantem, per corpora quæ gestabimus, et quæ conspiciemus quaquaversum omnes duxerimus, clarissima perspicuitate videamus.... Sicut homines inter quos viventes, motusque vitales exerentes vivimus ; mox ut aspicimus, non credimus vivere sed videmus. (S. August., *de Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXIX.)

2. De corpore vero spiritali, si Dominus juverit, opere alio experiemur quid disputare valeamus. (S. August., Epist. CXII.)

3. Hoc oculus videre corporis neque nunc potest, neque tunc poterit. (Id., Epist. VI.)

4. Id., Epist. IV.

5. Non enim corporalibus, sed spiritualibus oculis Jesus videtur. (S. Ambros., *Comment. in Luc.*)

6. Videre Deum sicuti est in natura sua, oculus hominis non potest. (S. Hieron. apud S. August., Epist. III.)

« mais il est vu de ceux dont il est écrit : *Bienheureux les cœurs « purs parce qu'ils verront Dieu* [1]. »

Les Ariens prétendaient que le Père seul était invisible ; que le Fils et le Saint-Esprit au contraire pouvaient être vus. S. Athanase protesta contre une telle erreur. Il établit contre eux que la divinité est invisible de sa nature et que ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit ne peuvent être vus des yeux du corps : mais l'esprit peut les connaître. S. Grégoire de Nazianze soutient la même doctrine [2].

Origène avait enseigné avant eux la même vérité, en plusieurs passages de ses écrits. Entre autres choses il dit : « Pour con- « naître Dieu il n'est nullement besoin du corps. Ce qui connaît « Dieu, ce n'est pas l'œil corporel, c'est l'esprit [3]. »

S. Cyrille de Jérusalem dit dans sa IXe catéchèse : « Il est im- « possible de voir Dieu des yeux du corps, car ce qui n'a pas de « corps ne peut pas tomber sous les regards des yeux de chair [4]. »

La raison que donnent le plus souvent les anciens Pères de l'impossibilité de voir Dieu avec les yeux du corps est que Dieu est un pur esprit ; qu'il n'est pas du même genre que les yeux [5] ; c'est par les yeux de notre intelligence que nous pouvons saisir ce qui est intelligence pure [6]. Une forme pure et sans matière ne peut être connue que par l'esprit, puisqu'elle n'a rien qui tombe sous les sens, ni couleur, ni goût, ni dimensions extérieures. Comment les sens connaîtraient-ils ce qui est absolument en dehors de leur portée ?

1. Deus nequaquam sermonibus explicatur, nec oculo contemplabilis est, sed ab his videtur, de quibus scriptum est : Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. (S. HIERON., *in cap.* LXIV *Isaiæ.*)

2. Secundum deitatis autem suæ proprietatem omnino Deum esse invisibilem, id est Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, nisi in quantum mente, ac spiritu nosci potest. (S. ATHAN. apud S. AUGUST.)

3. Quod ad Dei cognitionem pertinet, nullo modo indigemus corpore. Quod enim cognoscit Deum, non oculus est corporis sed mens. (ORIGEN., l. VII *contra Celsum.*)

4. Carnis quidem oculis contemplari Deum impossibile est. Quod enim corporis est expers in carnis oculos cadere nequit. (S. CYRILL. HIEROSOLYM., catech. IX.)

5. Corpus corpus videt ; simile in simile intendit aciem : neque possunt oculi naturæ inferioris quod natura præstantius et excellentius est, videre. (TIT. BOSTR., lib. I *contra Manich.*)

6. Opus est nobis intelligibilibus oculis ad ea percipienda, quæ sola intelligentia capiuntur. (THEODORET., serm. I *contra Græcs*)

S. Augustin donne une autre raison. « Tout ce qui est visible « pour les yeux corporels, dit-il, est nécessairement circonscrit « dans un espace quelconque ; il ne peut pas se trouver partout. « Une partie plus petite de sa masse occupera une place moindre, « une autre partie plus grande en tiendra une plus considérable. « Le Dieu invisible et incorruptible ne peut se trouver dans de « telles conditions [1]. »

Il dit encore : « Si Dieu est visible pour les yeux du corps, « pourquoi serait-il insaisissable pour les autres sens ? Il sera donc « un son, pour que l'oreille puisse le percevoir ? un parfum, pour « que l'odorat puisse le sentir ? une liqueur, pour qu'on puisse le « boire [2] ? »

On dira peut-être : Il est évident qu'un pur esprit ne peut tomber sous les sens corporels, et que nos yeux de chair ne sauraient voir l'essence divine : un corps n'étend pas son action au delà de la sphère qui lui est assignée ; il faut que son acte soit proportionné à sa nature : un organe corporel est impuissant lorsqu'il s'agit de l'incorporel ; la matière ne saurait s'élever jusqu'à Dieu. Mais les corps des bienheureux, après la résurrection, ne seront plus tels qu'ils sont aujourd'hui, et ce qu'ils ne peuvent pas faire maintenant, ne leur sera-t-il pas possible alors ? — Non, répond De Lugo, parce que, même après la résurrection, ils ne seront pas des esprits mais des corps. Sans doute ils seront doués alors de propriétés merveilleuses, mais essentiellement et numériquement, ils seront les mêmes qu'aujourd'hui. Job affirme qu'il verra Dieu dans sa chair : *In carne mea videbo Deum meum quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.* « Et dans ma chair « je verrai mon Dieu ; je le verrai moi-même et mes yeux le con- « templeront [3]. » Il verra Dieu dans sa chair, mais ce n'est pas sa

1. Omne quippe quod oculis corporis conspici potest in loco aliquo sit necesse est, nec ubique sit totum. Sed minore sai parte minorem locum occupet, et majore majorem. Non ita est Deus invisibilis et incorruptibilis. (S. August., Epist. VI.)

2. Sonus ergo erit Deus, ut possit etiam auribus percipi ? Et halitus erit ut sentiri possit olfactu ? Et liquor aliquis erit ut possit bibi ? (Id., lib. I *in Luc.*)

3. Impossibile est Deum videri sensu visus, vel quocumque alio sensu aut potentia sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla ejusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est. Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu. (S. Thom., I p., q. xii, art. 3.)

chair, c'est lui-même, c'est son âme qui le verra. Ses yeux le contempleront; mais ce ne sont pas les yeux du corps, ce sont les yeux de l'âme qui se rassasieront de cet admirable spectacle. Ne pourrait-on pas dire aussi qu'il verra des yeux de sa chair le Dieu qui est son Rédempteur et son Sauveur, c'est-à-dire Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont le corps adorable sera visible aux yeux de tous les élus et non pas seulement à leurs intelligences? L'Église nous insinue cette interprétation, lorsqu'aux paroles de l'Écriture elle ajoute dans sa liturgie le mot *Salvatorem : Et videbo Deum Salvatorem meum :* « Et je verrai Dieu mon Sauveur [1]. » Quelques versets plus haut Job lui-même avait dit : « Je sais que mon Rédempteur est vivant [2]. » C'est lui qu'il doit voir dans sa chair, lorsqu'il sera ressuscité.

Il est de foi que les âmes de ceux qui meurent dans la grâce et qui, purs de toute faute, ne sont aucunement redevables à la justice de Dieu, entrent immédiatement en possesion du bonheur du ciel et de la vue de Dieu. Les âmes séparées des corps n'ont donc pas besoin des yeux de chair pour voir Dieu et jouir, avec une béatitude et une gloire infinie, de cette vision; c'est un fait indéniable, une vérité de foi qu'elles voient Dieu sans leur secours. Comment croire que la résurrection des corps privera les âmes de cette vision immédiate? seront-elles donc obligées de revenir à ces intermédiaires qui leur sont nécessaires ici-bas, pour la vision des objets corporels? Et si elles continuent de voir Dieu face à face, conformément à leur nature aidée d'une grâce particulière, de quoi leur servirait-il que leurs yeux soient tellement transformés que, contrairement à leur nature corporelle, ils puissent voir ce qui est purement spirituel? Il y aurait là contradiction flagrante avec la sagesse qui règne parmi les œuvres de Dieu, et de plus cette contradiction n'aurait nulle raison d'être. On doit même dire que non seulement aucun œil corporel existant ne peut voir Dieu, mais que Dieu ne pourrait pas créer un organe matériel capable de la vision intuitive; et cette impossibilité s'étend jusqu'aux yeux corporels de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. La matière, quelque parfaite qu'on la suppose, ne peut pas voir directement et dans son essence ce qui est purement esprit, tant qu'elle de-

1. *Offic. Defunct.*, resp. ad I lect. I nocturni.
2. Scio quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum. (*Job*, XIX, 25.)

meure elle-même ce qu'elle est, c'est-à-dire matière. De nos yeux du corps nous contemplerons au ciel, après la résurrection, comme nous le faisons sur la terre, mais avec un plaisir infiniment plus grand, les œuvres extérieures de Dieu qui sont faites pour tomber sous les sens ; telle est leur part et elle leur suffira. C'est à l'intelligence et à elle seule qu'il appartient de voir Dieu tel qu'il est, face à face, selon la parole de l'Apôtre, et non plus comme maintenant à travers mille obscurités et comme en énigme : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem* [1]. Bienheureux ceux qui mériteront de voir ainsi le Seigneur dans la patrie céleste !

Cependant si l'âme humaine peut voir Dieu par elle-même et sans le secours des sens, si les anges, en leur qualité de purs esprits, contemplent Dieu face à face dans le ciel, il ne faut pas l'attribuer aux forces naturelles de leur intelligence. Ni l'intelligence humaine, ni celle des anges, quelque sublime qu'elle soit, ne peut s'élever si haut par elle-même. L'essence de Dieu, d'après la doctrine de S. Thomas, est tellement au-dessus de toute intelligence créée, que nulle ne peut le connaître parfaitement ni le voir [2]. Sans doute il est infiniment propre à satisfaire la vue ; l'intelligence assez puissante pour le contempler tel qu'il est peut y trouver un plaisir infini ; mais par le fait même de cette infinité, les intelligences créées ne sauraient rien voir directement de lui. Elles le contempleront dans ses œuvres comme dans un miroir ; elles y déchiffreront quelques-unes de ses perfections comme l'on devine une énigme, mais elles ne le verront pas. Il est pour elles ce que le soleil est pour les oiseaux de nuit ; le moindre de ses rayons les éblouit et les aveugle [3].

Des hérétiques ont conclu de là que l'intelligence humaine et même celle des anges ne pouvaient être en aucune manière élevées jusqu'à la vision de Dieu. Mais il n'en est pas des esprits comme des corps. Ce qui est corporel ne peut pas arriver, à moins de changer de nature et de cesser d'être ce qu'il est, à voir une substance

1. *I. Cor.*, XIII, 12.

2. Dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus, per sua naturalia essentiam Dei videat.... Non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso. (S. THOM., I p., q. XII, art. 4.)

3. Sicut sol qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis. (ID., *ibid.*, art. 1.)

purement spirituelle ; mais un être spirituel peut voir un autre être spirituel, à la condition néanmoins, lorsqu'il s'agit de voir l'être spirituel par excellence, qui est Dieu, de recevoir une grâce particulière qui, sans lui ôter rien de sa nature propre, le surnaturalise, et le rende capable d'un acte absolument au-dessus de ses forces sans un tel secours.

Nous voyons en effet que l'invisibilité de Dieu pour les hommes est un dogme de foi. Il est vrai qu'à la rigueur on peut ne l'entendre que pour les yeux corporels ; mais tous les textes de la Sainte Écriture et des Pères montrent bien qu'il faut aller plus loin, et admettre cette invisibilité, même pour les intelligences créées, quelles qu'elles soient. D'autre part, la Sainte Écriture et la tradition proclament, avec non moins de force, que Dieu est visible, que les anges et les saints qui sont au ciel le voient, que tous ceux qui ont le cœur pur sont bienheureux parce qu'ils le verront. Ainsi donc Dieu est invisible, et cependant il est vu par les saints et les anges. La Sainte Écriture ne peut se contredire et les deux affirmations sont également vraies : Dieu est invisible pour les intelligences créées réduites à leurs propres forces, mais il est visible pour ces mêmes intelligences, lorsque Dieu daigne ajouter à leurs lumières naturelles une lumière incomparablement supérieure, un don qui n'est aucunement dû à leur nature mais qu'il peut leur faire, parce qu'il n'est pas contradictoire qu'une intelligence voie une autre intelligence, celle-ci lui fût-elle infiniment supérieure en perfection, en dignité et en grandeur. Peut-on néanmoins prouver par la raison seule que la vision intuitive de Dieu soit possible aux intelligences créées, même avec ce secours particulier de la grâce ? Suarez et Cajétan ne le pensent pas. Il s'agit d'un acte surnaturel et les lumières naturelles peuvent bien en constater l'existence, mais il leur est difficile, sinon impossible, d'aller au delà. Heureusement que la foi vient à notre secours ; elle nous révèle ce que nous devons croire, et c'est déjà un grand honneur pour la raison humaine de pouvoir écarter les difficultés et les impossibilités qui semblent se dresser contre la vérité que la foi nous propose [1].

1. Quapropter suppositis his quæ de illa visione fides docet, existimo dicendum esse, non posse ratione naturali probari, illam visionem esse possibilem. Quia, ut infra ostendemus, illa visio est actus quoad substantiam supernaturalis, non potest autem ratione naturali cognosci, hujusmodi actus esse possi-

Si donc les intelligences créées voient Dieu dans le ciel et le voient tel qu'il est en lui-même, face à face, c'est-à-dire dans son essence, malgré leur impuissance naturelle pour un tel acte, il faut en conclure que cette vision intuitive est un acte surnaturel. « La « vie éternelle est une grâce de Dieu, » dit S. Paul [1] ; et le même apôtre dit encore : « L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, et « le cœur de l'homme n'a pas atteint dans ses désirs ce que Dieu « a préparé à ceux qui l'aiment [2]. Notre-Seigneur Jésus-Christ avait dit lui-même : « Personne ne connaît le Fils, sinon le Père, « et personne ne connaît le Père, sinon le Fils et celui à qui le Fils « aura voulu le révéler [3]. » Il est vrai que ces paroles peuvent s'entendre de la connaissance de Dieu par la foi, mais elles n'en ont que plus de force si on les applique à la vision intuitive. Voir Dieu est incomparablement plus que savoir simplement ce qu'il est.

Remarquons ici, avec S. Augustin, que ce que l'Écriture dit de la charité, de la grâce, de la gloire, qui sont des dons surnaturels de Dieu, n'est pas moins vrai pour les anges que pour les hommes [4]. Pour les anges aussi bien que pour nous, la lumière que Dieu habite est inaccessible. Aucun homme n'a jamais vu Dieu naturellement, ni ne peut le voir [5] : aucun ange non plus ne peut jouir de la vue de Dieu en sa divine essence, que par un don surnaturel, une grâce particulière qu'il reçoit de lui.

Quelques Pères de l'Église ont semblé douter et même ne pas admettre que les saints du ciel et les anges voient Dieu tel qu'il est, dans son essence même ; mais il est aisé de montrer, en se reportant aux circonstances dans lesquelles ils ont écrit, que leur con-

bilis. Præterea intellectus ad illam visionem non concurrit virtute naturali, sed supernaturali et instrumentali ; non potest autem ratione naturali probari aliquam potentiam posse elevari ad agendum ultra suam virtutem.... Potest tamen homo naturali discursu difficultates et argumenta quæ contra hanc veritatem fiunt sufficienter dissolvere, præsertim adjutus lumine fidei, etc. (SUAREZ, tract. *de Div. subst.*, lib. II, cap. VII.)

1. Gratia autem Dei vita æterna. (*Rom.*, VI.)

2. Oculus non vidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se. (*I. Cor.*, II.)

3. Nemo novit Filium, nisi Pater ; neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare. (*Matth.*, XI, 27.)

4. Confitendum est igitur cum debita laude Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis angelis posse dici quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum. (S. AUGUST., *de Civitate Dei*, lib. XII, cap. IX.)

5. Quod nemo hominum vidit, sed nec videre potest. (*I. Tim.*, VI, 16.)

tradiction avec la Sainte Écriture et tout l'ensemble de la tradition est purement apparente. Leur foi était celle que l'Église a toujours professée et qu'elle professe encore. Elle a toujours cru à la parole de Notre-Seigneur, qui disait des petits enfants : « Leurs anges « voient toujours la face de mon Père qui est dans le ciel [1]; » et à cette autre de S. Paul, déjà plusieurs fois citée : *Videbimus eum sicuti est :* « Nous verrons Dieu tel qu'il est. »

S. Irénée disait : « De même que ceux qui voient la lumière sont « dans la lumière, ceux qui voient Dieu sont en Dieu et parti- « cipent à sa clarté. Cette clarté les vivifie. Voir Dieu, c'est donc « puiser la vie en lui. Et c'est pour cette cause que celui qui est « immense et incompréhensible s'est rendu visible et compréhen- « sible pour les hommes et qu'il s'est mis à leur portée. Il a voulu « vivifier ceux qui le connaîtraient et le verraient [2]. »

Ces paroles de S. Irénée non seulement nous disent que les saints voient réellement Dieu, mais de plus elles nous donnent la raison de ce bienfait inestimable que Dieu leur accorde. Il veut, en se montrant à eux, leur communiquer la véritable vie, la vie bienheureuse. S. Irénée ajoute un peu plus loin : « Dieu se montre « aux hommes parce qu'il le veut, il se montre à ceux qu'il veut, « quand il veut et comme il veut, parce qu'il est tout-puissant « en tout [3]. »

Clément d'Alexandrie cite cette déclaration de Dieu à Moïse : « Personne ne verra ma face et vivra : *Nemo videbit faciem meam « et vivet;* » et il ajoute : « Il est évident en effet que personne, « dans le cours de sa vie, ne peut voir Dieu. Mais ceux dont le « cœur est pur le verront, lorsqu'ils seront parvenus à leur per- « fection dernière [4]. »

1. Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est. (*Matth.*, XVIII, 10.)

2. Quemadmodum enim videntes lumen intra lumen sunt, et claritatem ejus percipiunt, sic et qui vident Deum, intra Deum sunt percipientes ejus claritatem. Vivificat autem eos claritas : percipiunt ergo vitam qui vident Deum. Et propter hoc incapabilis et incomprehensibilis, visibilem se et comprehensibilem et capacem hominibus præstat, ut vivificet percipientes et videntes se. (S. IREN., lib. IV, cap. XXXVII.)

3. Ille autem volens videtur ab hominibus, a quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult : Potens est enim in omnibus Deus. (ID., *ibid.*)

4. Perspicuum est enim, nullum unquam vitæ suæ tempore posse Deum perspicue comprehendere. Qui autem sunt mundi corde Deum videbunt, postquam extremam perfectionem attingerint. (CLEM. ALEX., *Strom.*, lib. V.)

S. Augustin parle souvent, dans ses nombreux écrits, du bonheur qu'ont les saints et les anges de contempler Dieu face à face dans le ciel. Par exemple, à propos de ce texte de l'Apôtre : « Au Roi des siècles, invisible et incorruptible : » *Regi sæculorum invisibili et incorruptibili*, il dit : « Dieu est incorruptible dans « les siècles des siècles; mais il n'est pas invisible dans les siècles « des siècles; il l'est seulement dans ce siècle. En effet, ces paroles « de Dieu ne peuvent pas être vaines : *Bienheureux ceux qui ont « le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu* [1]. »

Citons encore un texte de S. Bernard. Dans le quatrième sermon pour la Fête de tous les Saints, il s'exprime ainsi : « Dans cette « éternelle et très parfaite béatitude, nous jouirons triplement de « Dieu : nous le verrons dans toutes les créatures; nous le posséderons même en nous, et, ce qui est infiniment plus agréable, « et plus heureux encore, nous connaîtrons la Trinité en elle-même « et nous contemplerons cette gloire sans aucun voile, avec l'œil « pur du cœur. Car la vie éternelle et bienheureuse sera précisément, pour nous, de connaître le Père et le Fils avec le Saint-« Esprit, et de voir Dieu tel qu'il est, je veux dire, non pas tel qu'il « est en nous par exemple, ou dans les autres créatures, mais tel « qu'il est en lui-même [2]. »

Dieu n'est donc pas visible naturellement pour l'homme, mais il peut se montrer à lui tel qu'il est dans son essence suprême, en vertu d'une grâce surnaturelle.

On a demandé si la vision intuitive de Dieu a jamais été le partage d'un homme vivant encore sur la terre.

Il est certain que, d'après les lois ordinaires de la nature établies de Dieu, une créature purement humaine ne peut pas, pendant sa vie mortelle, voir l'essence divine. Le Seigneur dit à Moïse, au

1. Incorruptibili quidem in sæcula sæculorum; invisibili autem non in sæcula sæculorum, sed tantum in hoc sæculo. Verum quia nec ista testimonia falsa esse possunt. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. (S. AUGUST., Epist. CXI.)

2. Tripliciter in æterna illa et perfecta beatitudine fruemur Deo, videntes eum in omnibus creaturis, habentes eum in nobis ipsis, et (quod his omnibus ineffabiliter jucundius sit atque beatius) ipsam quoque cognoscentes in semetipsa Trinitatem, et gloriam illam sine ullo ænigmate mundo cordis oculo contemplantes. In hoc enim erit vita æterna et perfecta, ut cognoscamus Patrem et Filium cum sancto Spiritu, et videamus Deum sicuti est; id est non modo sicut inest nobis videlicet, aut cæteris creaturis, sed sicut est in semetipso. (S. BERNARD., serm. IV in *Festo omn. sanct.*)

livre de l'Exode : « L'homme ne saurait me voir et vivre [1]. » La raison en est que l'homme, tant que son âme est unie à son corps, ne peut rien connaître ni rien voir de ce qui existe hors de lui qu'à l'aide de ses sens. Nos sens nous révèlent bien l'existence des œuvres de Dieu ; nous voyons Dieu indirectement dans le monde matériel qui nous entoure, mais voir Dieu lui-même, voir son essence purement spirituelle, nous est absolument impossible. C'est un fait d'expérience qui n'a pas besoin d'autre preuve.

Ce qui n'est pas possible à l'homme vivant sur la terre, en vertu de sa nature seule, peut le devenir et le devient en effet, s'il plaît à Dieu de se manifester à lui d'une manière extraordinaire et surnaturelle; et de fait on peut croire qu'il s'est manifesté ainsi à quelques-uns de ses plus fidèles serviteurs.

Nous ne parlons pas de l'humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ dont l'âme, hypostatiquement unie à la personne du Verbe, jouit, dès le premier instant de son existence, de la vision béatifique; mais la Sainte Écriture nous dit clairement que Dieu s'est entretenu avec Moïse et qu'il s'est fait voir aux prophètes. On lit dans le livre des Nombres ces paroles que le Seigneur adressait à Marie et à Aaron, qui avaient murmuré contre leur frère : « Écou« tez mes paroles : Si quelqu'un parmi vous est prophète du Sei« gneur, je lui apparaîtrai dans la vision, ou je lui parlerai en « songe. Mais tel n'est pas mon serviteur Moïse qui est fidèle dans « toute ma maison; car c'est bouche à bouche que je lui parle, et « c'est clairement et non en énigme et en figures qu'il voit le Sei« gneur [2]. » Il faut remarquer ici que les paroles dont Dieu se sert pour caractériser la vision dont Moïse est favorisé, tandis que les autres prophètes n'en jouissent point, sont, au fond, les mêmes dont S. Paul s'est servi plus tard, lorsqu'il a voulu marquer la différence qui existe entre la manière dont nous voyons Dieu ici-bas et celle dont les bienheureux le voient dans le ciel. En effet, l'Apôtre dit : « Nous voyons maintenant à travers un miroir, en « énigme; mais alors nous verrons face à face. Maintenant je « connais imparfaitement, mais alors je connaîtrai comme je suis

1. Non videbit me homo et vivet. (*Exod.*, XXXIII, 20.)

2. Audite sermones meos : Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est : Ore enim ad os loquar ei : et palam et non per ænigmata et figuras Dominum videt. (*Num.*, XII, 6-8.)

« connu [1]. » Ces mots : *Nous verrons face à face*, n'équivalent-ils pas exactement à ceux-ci : *C'est bouche à bouche que je lui parle ?* Et ceux-ci : *Nous voyons maintenant à travers un miroir et en énigme*, ne sont-ils pas la répétition de ceux-ci : *C'est clairement et non en énigme et en figures qu'il voit le Seigneur ?*

L'apôtre S. Paul nous apprend qu'il a été favorisé lui-même d'une vision non moins sublime, qu'il rapporte en ces termes : « Je sais un homme en Jésus-Christ, qui, il y a quatorze ans, fut « ravi (si ce fut dans son corps ou hors de son corps, je ne sais, « Dieu le sait) jusqu'au troisième ciel. Et je sais que cet homme « (si ce fut dans son corps ou hors de son corps, je ne sais, Dieu « le sait) fut ravi dans le paradis, et entendit des paroles qu'il n'est « pas permis à un homme de dire [2]. »

Faut-il nécessairement conclure de ces textes que Moïse et S. Paul ont vu, non pas des yeux du corps certainement, mais de ceux de l'intelligence, l'essence divine elle-même? Il semble difficile au moins de le nier. Cette faveur extraordinaire ne dépasse pas la puissance de Dieu, et sa bonté infinie peut s'étendre jusqu'à l'accorder. D'autre part, il s'agit de faits qui ne peuvent être connus que par le témoignage de la Sainte Écriture : or ce témoignage semble formel, malgré les objections que l'on peut faire ; le plus sûr est donc d'admettre que Moïse et S. Paul, les deux grands hérauts de l'Ancien et du Nouveau Testament, ont eu, dès cette vie, le bonheur de voir Dieu, tel qu'il est en lui-même.

Ont-ils été les seuls à recevoir ce don ineffable? Il est certain que la bienheureuse Vierge Marie a été favorisée pendant sa vie mortelle, comme eux et plus qu'eux, de la vision de Dieu : son titre de Mère du Verbe incarné lui donnait des droits, au moins jusqu'à un certain point, à la connaissance aussi parfaite que possible de son divin Fils, et si des serviteurs ont été élevés jusqu'à la vision intuitive, comment Jésus-Christ l'eût-il refusée à sa Mère? D'autres saints ont-ils été favorisés de même? Rien n'autorise à le

1. Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte : tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. (*I. Cor.*, XIII, 12.)

2. Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum hujusmodi usque ad tertium cœlum. Et scio hujusmodi hominem (sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit), quoniam raptus est in paradisum et audivit arcana verba quæ non licet homini loqui. (*II. Cor.*, XII, 2-4.)

croire. Ceux qui ont eu des visions qui ont frappé extérieurement leurs sens, ou qui ont agi sur leur imagination, sont nombreux; mais en est-il quelqu'un qui ait vu Dieu en lui-même et dans son essence? Il faut dire avec S. Paul : *Deus scit :* « Dieu le sait. »

Les anges et les saints voient donc dans la gloire du ciel le Dieu invisible que nul regard corporel, que nulle intelligence créée, réduite à ses seules forces, ne peut contempler. Le Seigneur leur donne une lumière surnaturelle, une connaissance évidente, claire, certaine, une science parfaite de la divinité; science infaillible, science incomparablement plus parfaite que la foi elle-même, quoique les deux aient le même objet. L'intelligence éclairée par la lumière de la gloire voit Dieu directement, immédiatement, en lui-même; elle le voit comme chose existante et dans toutes les conditions de son existence; elle ne le comprend pas, parce qu'il est incompréhensible à cause de son infinité, mais elle le voit tout entier, autant qu'il lui est possible de le voir, et, en lui, elle voit, dans la simplicité absolue de sa nature, tous ses attributs. Ce spectacle infiniment beau sera le grand bonheur de tous les saints, de tous les anges, et de Dieu lui-même, pendant toute l'éternité. O mon Dieu, bienheureux ceux qui habitent dans votre maison, ils vous loueront dans les siècles des siècles : *Beati qui habitant in domo tua, Domine, in sæcula sæculorum laudabunt te* [1] !

CHAPITRE IV

SCIENCE, VOLONTÉ, AMOUR ET TOUTE-PUISSANCE DE JÉSUS-CHRIST DIEU PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE

I. Science et sagesse divines de Notre-Seigneur Jésus-Christ. — II. Volonté et amour de l'être divin de Jésus dans l'Eucharistie. — Son double objet. — III. Toute-puissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie.

I.

SCIENCE ET SAGESSE DIVINES DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE

Au jour de la dédicace solennelle du temple qu'il avait élevé au Seigneur, le roi Salomon s'écriait, avec une admiration profonde : « Est-il donc croyable que Dieu habite avec les hommes sur la

1. *Ps.* LXXXIII, 5.

« terre? Si le ciel et les cieux des cieux ne vous contiennent point, « combien moins cette maison que j'ai bâtie [1]? » Salomon, le plus sage des rois, avait raison de s'étonner de la condescendance infinie de Dieu, mais qu'eût-il pensé s'il avait été témoin de ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ fait en notre faveur, s'il l'avait vu descendre chaque jour sur nos humbles autels, à la voix du prêtre, pour s'immoler de nouveau, se donner à nous comme notre aliment, et demeurer trop souvent solitaire et oublié dans nos tabernacles? Peut-être nous familiarisons-nous trop avec le Seigneur, et nous accoutumons-nous à recevoir ces bienfaits d'un prix infini comme s'ils nous étaient dus.

Il importe donc de ranimer notre foi, en présence du Très Saint Sacrement, et de n'oublier jamais les grandeurs de celui que nous adorons sous les espèces eucharistiques.

Les attributs divins, que nous avons considérés jusqu'ici en la personne adorable de Notre-Seigneur, disent moins ce qu'il est, comme Dieu, que ce qu'il n'est pas; aussi leur a-t-on donné le nom général d'attributs négatifs. Il en est d'autres qui affirment des propriétés, des perfections positives de Dieu, dont nous devons aussi parler.

Ces attributs positifs de Dieu peuvent se rapporter à trois chefs principaux : Dieu, en sa qualité d'être infiniment intelligent, possède la science; il a une volonté; il est souverainement puissant. Nous retrouvons dans les intelligences créées ces trois mêmes attributs, mais à un degré d'imperfection ou d'infériorité tel, si on les compare à ce qui est en Dieu, qu'ils peuvent à peine passer pour un reflet des attributs divins. Cependant ils en sont une lointaine image, et nous pouvons, grâce à eux, nous en former une idée qui se rapproche, autant que possible, de la vérité.

Nous avons déjà parlé de la sagesse ou de la science de Dieu qui n'est autre que le Verbe lui-même, mais ici nous devons considérer cette sagesse divine, non plus précisément comme la seconde personne de l'adorable Trinité, mais comme un attribut de la divinité. Au fond, c'est toujours de notre Jésus qu'il s'agit, puisque les attributs divins ne sont qu'un avec l'essence divine, et que le Verbe lui-même n'est qu'un seul et même Dieu avec le Père et le Saint-

1. Ergone credibile est ut habitet Deus cum hominibus super terram? Si cælum et cæli cælorum non te capiunt, quanto magis domus ista, quam ædificavi? (*II. Paral.*, VI, 18.)

Esprit. Mais nous le considérons sous un nouvel aspect, pour apprendre à mieux connaître, et par conséquent à mieux aimer et mieux servir ce Dieu que nous adorons voilé avec l'humanité sainte dont il s'est revêtu, sous les espèces eucharistiques.

La science peut se définir *la connaissance des choses par leurs causes*. De cette définition Aristote conclut que la science parfaite, la science complète, est quelque chose de si grand, de si divin, qu'il est impossible à l'homme d'y atteindre jamais. Mais Dieu la possède, parce qu'il est lui-même le principe et la cause première de toutes choses, parce qu'il est la cause intelligente et libre de toutes les causes. Il serait moins absurde peut-être de nier l'existence même de Dieu que de lui refuser la science. « Il faut, dit S. Cyrille « d'Alexandrie, reconnaître au principe unique de toutes choses, « comme un attribut qui lui est particulier, de tout savoir, sans avoir « rien appris d'aucun maître. Tout est nu et à découvert devant « ses yeux. De même il peut tout ce qu'il veut, et rien n'est dif« ficile pour lui [1]. » Il dit encore : « C'est le propre de la divinité « de ne rien ignorer [2]. »

L'Écriture rend souvent témoignage à la science de Dieu. Le saint homme Job pose cette question : « La sagesse où se trouve« t-elle? et quel est le séjour de l'intelligence [3]? » Il répond : « Dieu connaît sa voie et il sait le lieu où elle demeure. Car il voit « les confins du monde, et il abaisse ses regards sur tout ce qui « existe sur la terre. » Ce n'est pas le seul témoignage que le livre de Job renferme en faveur de la sagesse ou de la science de Dieu. Ces témoignages sont nombreux aussi dans les psaumes ; David se plaît à dire que la sagesse de Dieu n'a pas de bornes, qu'il connaît toutes choses les plus anciennes et les plus nouvelles. Dans le premier livre des Rois, Dieu est appelé le Dieu des sciences. Dans les Proverbes de Salomon, la Sagesse déclare que Dieu l'a possédée dès le commencement de ses voies, avant la création de toutes choses. Dans le Nouveau Testament S. Paul appelle le Fils de Dieu

1. Proprie et soli principi omnium naturæ tribuendum esse, tum omnia scire, docente nullo, ac præ oculis habere nuda et aperta ; tum efficere posse idque facillime, quidquid libitum fuerit. (S. CYRILL., lib. XI *Comment. in Joann.*)

2. Divinitatis id proprium est nihil ignorare. (ID., lib. XXXII *Thesaur.*)

3. Sapientia ubi invenitur? et quis est locus intelligentiæ?.... Deus intelligit viam ejus et ipse novit locum illius. Ipse enim fines mundi intuetur ; et omnia quæ sub cœlo sunt respicit. (*Job*, XXVIII, 12, 23, 24.)

la Sagesse de Dieu [1]. Il dit qu'en lui sont tous les trésors de la sagesse et de la science divine [2]; ailleurs il ne peut retenir un cri d'admiration, à la pensée de la grandeur de cette science et de cette sagesse [3]. Il serait superflu de citer ici les textes des Pères rendant hommage à la science et à la sagesse de Dieu; nul d'entre eux n'a manqué de les célébrer, toutes les fois que l'occasion s'en est présentée.

La science de Dieu se distingue de celle des intelligences créées, d'abord en ce qu'elle n'est pas pour Dieu quelque chose d'accidentel, une qualité surajoutée à la substance : elle est la substance même de Dieu. « En Dieu, dit S. Augustin, comprendre n'est pas « autre chose qu'exister. Dans l'âme humaine au contraire, être et « comprendre ne sont pas la même chose, parce que l'âme existe, « même lorsqu'elle ne comprend pas [4]. » Et le saint docteur revient souvent sur cette pensée, pour mieux faire entendre l'admirable simplicité de Dieu. S. Cyrille d'Alexandrie démontre aussi qu'il serait absurde de prétendre que la science de Dieu est semblable à la nôtre; il base son raisonnement sur la simplicité de Dieu, qui fait que sa sagesse ou sa science ne peut être qu'une seule et même chose avec son être divin, ou sa substance [5].

Un second caractère de la science de Dieu est qu'il ne puise pas cette science dans les choses qu'il connaît : il la possède par lui-même et indépendamment des objets de sa connaissance. Il se suffit pour connaître tout. La raison en est qu'il est la cause de

1. Jesus qui factus est nobis sapientia a Deo. (*I. Cor.*, I, 30.)
2. In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi. (*Col.*, II, 3.)
3. O altitudo divitiarum et scientiæ Dei. (*Rom.*, XI, 33.)
4. In Deo propter mirabilem simplicitatem, non aliud est esse aliud intelligere. Anima vero, quia est, etiam dum non intelligit, aliud est quod est, aliud quod intelligit. (S. AUGUST., Epist. CII.)
5. Simplex et minime compositus omnium prædicatione celebrabitur Deus. Quamobrem absurdum est ipsum se de se talem habere cognitionem dicere, qualem nos habemus, nam si ipse aliud quiddam est, alia vero ac diversa est ab eo quæ inest ipsi cognitio, compositus erit et non simplex. Quum vero confessione omnium simplex sit, non est aliquid ab eo diversum illius cognitio. Nostra autem est alia causa. Nam propria quadam ratione sumus secundum substantiam; in substantia vero sitam habemus cognitionem; velut colorem in corpore. Igitur non similiter, et eodem modo scimus quippiam ac Deus, qui non eodem atque ille modo nos habemus. Sed ipse quidem, tanquam hoc ipsum mens omnium suprema, itidem ut Deo convenit, tum ea, quæ sunt, tum se ipse contemplabitur. Nos autem, qui datam nobis mensuram transgredi nequimus, velut in speculo, et ænigmate incomprehensibilem cernimus Deum. (S. CYRILL. ALEX., lib. XXXI *Thesaur.*)

toutes choses, dit S. Denys l'Aréopagite. Sa science embrassait les anges avant qu'ils fussent, et ce fut elle qui les produisit, ainsi que tout le reste ; ce fut elle, si l'on peut ainsi parler, qui tira tout ce qui est du sein de Dieu. C'est ce que la Sainte Écriture nous enseigne lorsqu'elle dit : *Dieu connaît toutes choses avant qu'elles soient*. Il n'apprend pas des choses qui sont ce qu'elles sont ; mais c'est en elle-même, en vertu de sa science propre, que l'intelligence divine connaît d'abord tout et qu'elle est la cause de tout [1].

C'est donc en lui-même, et sans que rien d'extérieur aide à sa connaissance, que Dieu connaît toutes choses. Cependant il y a une différence, selon notre manière de juger, entre la connaissance qu'il a de sa propre essence et celle qu'il a des créatures : il se connaît comme la cause suprême et nécessaire de toutes choses, et il connaît toutes choses existantes ou possibles, comme des effets que sa sagesse unie à sa puissance produit ou peut produire ; et il les connaît toutes selon que leur nature les rend susceptibles d'être connues.

Troisième caractère de la science de Dieu : elle est une et simple, tandis que la nôtre est composée, divisible, et qu'il nous est impossible d'embrasser une multitude de choses, à plus forte raison toutes choses, dans un seul acte de notre intelligence.

Un quatrième caractère de la science divine est l'immutabilité. Dieu ne serait pas immuable si sa science ne l'était pas, si elle pouvait s'accroître ou diminuer ou changer d'objet ; tandis que la science des hommes et même des anges, au moins en un certain sens, peut toujours grandir ; de plus, celle des hommes peut, hélas ! diminuer, s'égarer et s'éteindre.

Enfin, cinquième caractère, la science de Dieu est la cause de toutes choses, parce qu'il a tout fait dans sa sagesse : *Omnia in sapientia fecisti ;* il a tout fait avec nombre, poids et mesure, et c'est à la science ou à la sagesse qu'il convient de régler toutes choses, et d'établir l'ordre qui doit régner en tout.

1. Divina mens omnia continet antecellente omnibus cognitione ; ratione illa qua causa est omnium scientiam in se omnium ante complectens ; quæ et angelos, priusquam essent, noverat, et angelos produxit, ac cætera omnia, ex intestino et ab ipso ut ita dicam, principio habens perspecta, et ad subsistendum perducens. Atque hoc ut opinor Scriptura docere nos voluit, cum ait : *Qui novit omnia, antequam fiant*. Non enim ex iis quæ sunt, ea quæ sunt addiscens novit divina mens ; sed ex seipsa, et in seipsa secundum eam scientiam, quæ omnium est causa, etc. (S. Dion., *de Div. Nomin.*, cap. vii.)

Tels sont les caractères particuliers de la science de Dieu qui la distinguent de toute science créée. Il faut dire maintenant quel est son objet.

Le premier et le principal objet de la science de Dieu, c'est Dieu lui-même.

Les philosophes anciens, mais principalement les disciples de Platon, n'ont pas ignoré cette vérité. « La première intelligence, « dit l'un d'eux, étant incomparablement la plus parfaite, il est « nécessaire que ce qu'il y a de plus parfaitement intelligible, « c'est-à-dire elle-même, lui soit proposé pour objet. Elle se con« naît donc toujours et complètement [1]. »

En effet, il n'est pas de plus digne objet de la science de Dieu que Dieu lui-même, sa nature et tout ce qui constitue réellement son être. Il se connaît par lui-même, et cette connaissance est tellement liée à lui, inséparable de lui, qu'elle n'est pas autre que sa propre essence. Il ne peut rien connaître avant de se connaître lui-même, et nul objet ne peut s'offrir à lui qui soit plus digne d'être connu, qui soit aussi propre à satisfaire son intelligence. Par cette science qu'il a de lui-même, Dieu sait donc ce qui est en lui, et il le sait d'une manière infiniment parfaite.

La science de Dieu est vraiment digne de l'excellence infinie de la nature divine. Elle a le plus noble de tous les objets. Elle est égale à son objet et l'embrasse dans toute son étendue, quoique cette étendue soit l'infini lui-même. Elle est très parfaite, non seulement parce qu'elle est substantielle et très actuelle, mais aussi parce qu'elle a toutes les perfections, toutes les propriétés de la science au plus sublime degré : la vérité, la clarté ou l'évidence. Elle est souverainement nécessaire et invariable, parce que son objet est Dieu lui-même. Elle est toujours en acte, parce que c'est par elle que Dieu le Père se voit et se contemple éternellement, et qu'il engendre son Verbe éternel infini, immuable comme lui. Elle est très simple enfin, sans composition, sans recherche, sans argumentation ni déduction, sans aucune des imperfections inhérentes à la science des créatures. Ni la grandeur infinie de l'intelligence divine, ni la perfection de l'objet sur lequel s'exerce cette intelligence, ne laissent place à ces imperfections.

1. Quoniam autem prima mens præstantissima est, necesse est præstantissimum ei intelligibile propositum esse. Nihil autem seipsa præstantius habet. Quare se et ipsam, notionesque suas semper intelliget. (ALCIN., cap. x.)

Cette simplicité absolue de la connaissance que Dieu a de lui-même n'empêche pas qu'il se connaisse aussi dans les créatures : tel est du moins l'avis de de Lugo [1] et de plusieurs autres théologiens dont le nom fait autorité. En effet, soit que Dieu connaisse les créatures en lui-même, soit qu'il les connaisse immédiatement en elles, du moment qu'il les comprend, il ne peut pas ne pas se connaître lui-même, supposé que par impossible il ne se connût pas d'autre part, puisqu'il ne les comprendrait pas s'il ne connaissait pas leur cause et leur dépendance essentielle envers lui. De plus, les créatures sont des effets dont il est la cause. Dieu connaît nécessairement la cause dans les effets, comme il connaît les effets dans la cause, autrement sa connaissance ne serait pas complète. Et qu'on ne dise pas que se connaître lui-même dans les créatures serait un mode de science peu digne de l'infinie perfection de Dieu, une science sujette à l'erreur, à l'obscurité : ce qui est tel pour nous ne l'est pas pour lui ; sans doute, les créatures dans lesquelles Dieu se connaît sont, par elles-mêmes, imparfaites et trompeuses, mais ce qu'elles sont en vertu de leur nature finie n'influe aucunement sur l'acte de Dieu en lui-même, qui est toujours absolument lumineux et infaillible.

Dieu se connaît donc et il se connaît entièrement ; il se comprend. C'est une vérité de foi : « L'Esprit (de Dieu) pénètre toutes « choses, même les profondeurs de Dieu [2], » dit S. Paul. Dieu n'est pas moins infini dans sa science que dans son être, puisque l'une et l'autre ne sont qu'un [3]. Mais la science de Dieu ne s'arrête pas à lui seul : il en est l'objet essentiel ; on pourrait dire, en un sens,

1. De Lug., lib. I *de Deo uno*, disp. XXVIII, cap. II.
2. Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. (*I. Cor.*, II, 10.)
3. Dicendum quod Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius, et hoc est, quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem ; non autem, quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid, secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo ; quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est (art. 1). Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte comprehendit. (S. Thom., I p., q. XIV, art. 3.)

unique : cependant tout ce qui existe en dehors de lui est aussi l'objet de la science divine ; il ne peut même pas se connaître parfaitement s'il ne connaît pas en même temps les êtres qui ne sont pas lui [1].

Dieu connaît donc, non seulement tout ce qui existe actuellement, mais tout ce qui a été et qui sera. Sa science s'étend plus loin encore ; elle embrasse tous les êtres possibles : il les connaît tous autant qu'ils sont susceptibles d'être connus, même par lui dont l'intelligence est infinie. Aucun être, aucun acte, quelque petit, quelque insignifiant qu'on le suppose, ne lui échappe ; toutes les substances sont à découvert devant ses yeux et, avec elles, tous leurs accidents et toutes les circonstances qui accompagnent leur existence, ou qui peuvent l'accompagner.

Les épicuriens prétendaient que Dieu, satisfait de se connaître lui-même, ignorait ce qui n'était pas lui et ne s'en occupait aucunement. Les impies du temps de Job disaient déjà avant eux : « Mais que connaît Dieu ? Car c'est comme au travers d'une pro« fonde obscurité qu'il juge. Des nuées le cachent ; il ne consi« dère pas ce qui est de nous, et il parcourt les pôles du ciel [2]. » Averroès, d'après S. Thomas [3], admettait que Dieu connaissait toutes choses, mais seulement d'une manière générale et confuse.

Or il est de foi que Dieu connaît toutes choses. La Sainte Écriture le proclame souvent, les Pères sont d'accord avec elle et la raison elle-même ne permet pas d'en douter.

S. Paul écrit aux Hébreux : « Il n'y a pas de créature qui soit « invisible en sa présence, mais tout est à nu et à découvert aux

1. Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet, necesse est quod Deus alia a se cognoscat. — Et hoc etiam evidentius fit si adjungatur, quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero est in eo secundum modum ejus in quo est, etc. (S. Thom., I p., quæst. xiv, art. 5.)

2. Quid novit Deus ? Quasi per caliginem judicat, nubes latibulum ejus, nec nostra considerat et circa cardines cœli perambulat. (*Job*, xxii, 13.)

3. S. Thom., in distinct. xxxv, q. i, art. 3.

« yeux de celui dont nous parlons [1]. » Le Psalmiste dit à son tour : « Seigneur, vous avez compris de loin mes pensées ; vous avez « observé mes sentiers et le cours de ma vie. Et toutes mes voies, « vous les avez prévues. Voilà que vous, Seigneur, vous avez « connu toutes les choses anciennes et nouvelles. Votre science « est devenue admirable pour moi [2]. » Le psaume CXXXVIII^e, d'où sont tirées ces paroles, est consacré presque tout entier à célébrer la science de Dieu embrassant toutes choses.

On comprend aisément que rien ne puisse échapper à la connaissance de Dieu, par cette raison qu'il se connaît parfaitement lui-même et que ni l'étendue, ni l'action de sa puissance, qui n'est avec sa nature divine qu'une seule et même chose, ne lui est caché. Sa puissance s'étend à tout ce qui n'est pas lui ; c'est elle qui donne l'être à tout ce qui existe, et sa science est la cause exemplaire de tout ce qui a été, qui est, qui sera et qui pourrait être. Il ne se connaîtrait pas lui-même tel qu'il est, si un seul être ou un seul acte des êtres autres que lui échappait à sa science. Ajoutons que toute nature créée n'existe que par une participation quelconque à la perfection divine. Dieu ne se connaîtrait pas lui-même parfaitement s'il ne savait jusqu'à quel point sa nature se prête à cette participation. Il ne connaîtrait pas non plus suffisamment son être absolu, s'il ne connaissait pas tous les modes d'être des natures relatives et de leurs différences qui dépendent de lui.

On cite, il est vrai, contre cette doctrine, un texte de S. Jérôme, d'où il résulterait que la majesté divine ne s'abaisse pas jusqu'à s'occuper de chacun des insectes qui naissent ou qui meurent ; mais il suffit de lire le contexte pour comprendre que le saint docteur entend simplement dire que Dieu ne s'occupe pas de ces êtres, qui sont si peu de chose à nos yeux, comme des hommes capables de le connaître, et créés pour une fin surnaturelle [3]. Aussi dit-il

1. Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus ; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus. (*Hebr.*, IV, 13.)

2. Intellexisti cogitationes meas de longe, et funiculum meum investigasti. Et omnes vias meas prævidisti.... Ecce, Domine, tu cognovisti omnia, novissima et antiqua.... Mirabilis facta est scientia tua ex me. (*Ps.* CXXXVIII, 2 et seq.)

3. Sicut igitur in hominibus etiam per singulos, Dei currit providentia, sic in cæteris animalibus generalem quidem dispositionem et ordinem, cursumque rerum intelligere possumus, v. g. quomodo nascatur piscium multitudo et vivat in aquis. — Cæterum absurdum est ad hoc deducere Dei majestatem ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotve moriuntur. Non

ailleurs que nul d'entre eux n'échappe aux soins de la providence divine et ne périt que par la volonté de Dieu [1]. C'est dans le même sens que S. Thomas explique ces paroles de l'Apôtre : « Est-ce « que Dieu s'occupe de bœufs [2] ? » Ce n'est pas, dit S. Thomas, que la providence de Dieu ne veille sur chacun d'eux, mais elle ne s'en occupe pas au point de vue du mérite ou du démérite, pour les récompenser ou les punir [3].

Dieu ne connaît pas seulement ce que sont les choses existant en dehors de lui, mais il sait aussi ce qui leur a manqué, leur manque ou leur manquera éternellement. S'agit-il des êtres simplement possibles, qui n'existeront jamais? Dieu connaît, par science de simple intelligence, l'essence et les propriétés qui seraient les leurs s'ils existaient; mais il sait en même temps qu'ils ne sont pas et qu'ils ne seront jamais.

D'autres êtres n'existent pas maintenant, mais ils ont été ou ils seront : Dieu, par la science de vision, les voit exister dans le passé ou l'avenir; il voit en même temps qu'ils ne sont pas actuellement et présentement.

Les êtres chimériques qui ne sont pas ni ne peuvent être, mais qu'il est possible à l'homme d'imaginer, n'échappent pas davantage à la science de Dieu : il n'ignore aucune des combinaisons irréalisables que peut enfanter l'esprit de l'homme, ni aucune de celles, plus nombreuses encore, que l'homme ne soupçonne même pas. Toutes ces choses impossibles, Dieu les connaît telles qu'elles sont, c'est-à-dire comme impossibles.

Dieu connaît aussi le mal : il le connaît comme étant la privation de quelque bien. Il y a les biens purement naturels et les biens moraux. La privation des biens purement naturels est une peine,

simus tam fatui adulatores Dei ut dum potentiam ejus ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes. (S. HIERON., in cap. I *Habac.*)

1. Parva animalia et vilia absque Deo auctore non decidunt et in omnibus est providentia, et quæ in his peritura sunt, sine Dei voluntate non pereunt. (ID., *Comment.* in cap. X *Matth.*)

2. Numquid de bobus cura est Deo ? (*I. Cor.*, IX, 9.)

3. Ad quintum dicendum, quod quia creatura rationabilis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est (quæst. XIX, art. 10), speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum; et reddatur ei aliquid ut pœna vel præmium. Et quantum ad hoc, curam Dei apostolus a bobus removet; non tamen ita quod individua irrationabilium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant. (S. THOM., I p., q. XXII, art. 2 ad 5.)

quelquefois un châtiment, et Dieu connaît cette privation d'une science d'approbation; elle est conforme à sa volonté. La privation du bien moral que la créature intelligente est tenue de posséder est une faute : Dieu connaît cette faute d'une science non plus d'approbation, mais de simple intelligence; car bien que la science de Dieu soit infiniment simple en elle-même, puisqu'elle ne se distingue pas de la substance divine, nous sommes obligés néanmoins de la considérer sous divers aspects et de lui donner différents noms, non pas à cause d'elle, mais à cause de nous.

Ainsi, sous le rapport des objets qu'elle embrasse, la science divine est appelée science *de Dieu*, ou science *des créatures*.

Elle est appelée science *de vision* ou *intuitive*, parce que Dieu *voit* toutes choses présentes, passées ou futures. Cette science est absolument nécessaire en tant qu'elle a Dieu pour objet; elle n'est nécessaire que conditionnellement par rapport aux créatures. La condition de sa nécessité, c'est leur existence.

Elle est appelée science *de simple intelligence*, ou science *abstractive*, si elle a pour objet les simples possibles, abstraction faite de leur existence ou de leur non-existence; et cette science est nécessaire, parce qu'il ne peut pas se faire que ces choses ne soient pas possibles.

Elle est *spéculative*, si elle s'en tient simplement à la connaissance de la vérité sans passer à l'acte.

Elle est *pratique*, si elle a pour objet ce qui a été, qui est ou qui doit être, et, sous ce rapport, elle est le principe dirigeant des opérations divines concernant les créatures. Mais la science de Dieu, qui concerne sa propre nature et ses actes internes, n'est pas appelée science pratique, parce que son objet est nécessaire : Dieu connaît cet objet parce qu'il existe, et cet objet n'existe pas parce qu'il le connaît; il le connaît par la science de vision et d'approbation.

La science *pratique* de Dieu est la cause de l'existence de toutes choses créées, parce que Dieu opère tout par sa puissance. Elle concourt à leur donner l'être en guidant le choix de la volonté divine qui les fait exister, tandis qu'elle laisse dans le néant tant d'autres êtres possibles. Elle y concourt aussi en déterminant le mode selon lequel elles doivent passer du non-être à l'être.

C'est, en effet, dans la science pratique de Dieu, c'est-à-dire en Dieu considéré sous cet aspect, que se trouvent les idées d'après lesquelles toutes les créatures existent. Il est certain que ces idées,

que ces plans d'après lesquels Dieu fait tout ce qu'il fait, existent. Ces idées sont incréées, éternelles, immuables, invisibles. S. Paul écrit aux Hébreux : « Nous savons que les siècles ont été formés « par la parole de Dieu, de manière que ce qui était invisible est « devenu visible [1]. » Ces choses devenues visibles, que pouvaient-elles être avant que Dieu les eût rendues visibles d'invisibles qu'elles étaient, sinon les idées selon lesquelles elles ont été faites? Dieu n'agit pas au hasard. Comme tout habile architecte trace son plan avant d'entreprendre un édifice, Dieu a son plan tracé, et ce plan comprend toute son œuvre, jusque dans les détails les plus infimes ; l'exécution de chacun de ces détails arrive en son temps, mais le plan le contient d'abord et le règle. Ce plan est en Dieu et n'est pas quelque chose de distinct de lui, quoique éternel comme lui, selon que l'ont rêvé quelques hérétiques [2].

Ces idées des choses ne sont pas les choses elles-mêmes, telles que Dieu les voit objectivement réalisées de toute éternité dans sa pensée avant leur création, car l'idée d'un être est distincte de l'être lui-même, qui reçoit l'existence d'après elle. Elles ne sont pas non plus l'essence de Dieu considérée dans la participation que les créatures ont, en quelque manière, à cette divine essence, dès lors qu'elles existent : elles sont la pensée divine elle-même, l'idée formelle et essentielle de Dieu considérant les créatures comme pos-

1. Intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. (*Hebr.*, XI, 3.)

2. Dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. *Idea* enim græce, latine *forma* dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum, præter res ipsas existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. — Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas ; quod sic patet : In omnibus enim quæ non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non agit propter formam, nisi in quantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contigit dupliciter. 1° In quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ, secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. 2° In quibusdam vero, secundum esse intelligibile ; ut in his quæ agunt per intellectum ; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris. Et hæc potest dici *idea domus ;* quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit (quæst. XLVI, art. 6), necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ. (S. THOM., I p., q. XV, art. 1.)

sibles; c'est l'image, c'est le modèle d'après lequel Dieu réalise ce qu'il lui plaît de réaliser. Ces idées appartiennent donc à la science pratique de Dieu.

Dieu, qui a créé toutes choses avec ordre, poids et mesure, ne pouvait pas avoir seulement une idée ou plusieurs, plus ou moins confuses; il fallait avant de les créer, si l'on peut se servir des expressions *avant* et *après* lorsqu'il s'agit de Dieu, qu'il eût l'idée de chacune d'elles en particulier, pour lui assigner la place qui lui convenait dans l'espace et dans le temps; et cette idée était nécessairement spéciale et complète, car on ne peut admettre rien d'imparfait, de confus, d'incomplet en Dieu; les choses dont l'idée est en lui peuvent être imparfaites, incomplètes, désordonnées même, mais l'idée qu'il en a est absolument exacte; elle est leur image ou plutôt leur prototype; elles seront telles qu'il les pense et il les pense telles qu'elles seront, qu'elles sont ou ont été, avec toutes les circonstances, tous les accidents de leur existence.

Dans la réalité et si l'on considère la vérité telle qu'elle est en Dieu, il n'y a en lui qu'une seule et unique idée. C'est par un seul acte de son intelligence infinie qu'il conçoit toutes choses; cependant les objets auxquels cet acte infiniment simple s'applique sont innombrables et notre intelligence, parce qu'elle n'est pas infinie comme celle de Dieu, multiplie l'idée très simple mais infiniment féconde de Dieu, selon la multitude des objets auxquels elle s'attache. Il y a donc, pour nous, autant d'idées particulières dans l'intelligence divine, qu'il y a d'êtres existants, passés, futurs ou possibles. Chacun de ces êtres est connu de Dieu dans son essence et ses accidents; Dieu en a tracé le plan; ce plan demeure en Dieu qui le réalise au temps fixé par lui, ou qui le laisse, s'il le veut, au nombre des êtres qui pourraient exister et qui n'existeront pas.

On a demandé par quel moyen Dieu connaît ainsi toutes choses, lui-même d'abord, et en second lieu tous les êtres en dehors de lui, même les possibles qui ne seront jamais. Les théologiens ont surtout longuement discuté sur la connaissance des futurs conditionnels et contingents. Nous n'entrerons pas dans ces discussions infinies et sans solution pratique. Dieu se connaît en lui-même et il n'a besoin d'aucun moyen intermédiaire pour cette connaissance. Il connaît les autres êtres parce qu'il connaît les idées de ces êtres, idées que son intelligence infinie possède de toute éternité. Il les connaît encore parce qu'il a résolu de leur donner l'existence au

temps voulu, et dans les circonstances qu'il sait. Il les connaît parce que tout est présent à son éternité et que rien de ce qui est, a été ou sera, ne cesse d'être à nu et à découvert devant ses yeux. Il les connaît dans leur essence, dans leur matière, dans leurs accidents, et s'il s'agit d'actes, dans toutes leurs circonstances, leurs causes et leurs effets. Il les connaît tels qu'ils ont été, qu'ils sont ou qu'ils seront : les faits ou les êtres nécessaires, comme nécessaires ; les faits ou les êtres conditionnels ou contingents, comme conditionnels et contingents. Vouloir pénétrer plus avant, c'est s'exposer à l'erreur : le mieux est de prendre Dieu tel qu'il est, de reconnaître simplement son éternité à laquelle tout ce qui est le temps pour nous est actuellement présent, infiniment mieux que ce que nous appelons présent ne l'est à notre égard, puisque ce présent ne consiste, pour la créature, qu'en un point insaisissable. C'est ce que les théologiens des siècles passés ont peut-être trop oublié dans leurs discussions sur ces sujets obscurs ; la philosophie des anciens, dans laquelle S. Thomas a puisé tant de lumières, n'a pas été aussi féconde en heureux fruits pour tous. Nous renvoyons donc ceux qui voudraient étudier à fond ces sujets peu pratiques, aux théologiens des XVIIe et XVIIIe siècles. Qu'il nous suffise ici de nous écrier avec S. Paul : « *O altitudo!* « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! « Que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables ! Puisque c'est de lui, et par lui et en lui que sont toutes « choses : à lui la gloire dans tous les siècles des siècles. *Amen* [1]. »

On a demandé encore si la science de Dieu est la cause des choses qui existent?

La science de Dieu est la cause de tout ce qui existe en dehors de lui, en ce sens qu'elle dirige, si l'on peut ainsi parler, l'action créatrice de Dieu. Elle en est même la cause efficiente, non pas précisément en qualité de science, mais parce qu'elle s'adjoint à la volonté qui agit et que c'est elle qui détermine ses actes. La Sainte Écriture ne nous permet pas de douter que Dieu n'agisse d'après les lumières de son intelligence infinie, d'après sa sagesse ou sa science. Le Psalmiste dit à Dieu : « Combien sont magnifiques vos

1. O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viæ ejus !.... Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia. Ipsi gloria in sæcula. Amen. (*Rom.*, XI, 33, 36.)

« œuvres, Seigneur! Vous avez fait toutes choses avec sagesse [1]. » Ailleurs il dit encore : « Glorifiez le Seigneur.... qui a fait les cieux avec intelligence [2]. » Ne serait ce pas d'ailleurs faire l'injure la plus grossière à Dieu, dont l'intelligence est infiniment parfaite, de supposer que, voulant agir, il l'a fait aveuglément et sans se rendre compte de ses actes? On lit au livre des Proverbes : « Le Seigneur, « par la sagesse, a fondé la terre : il a affermi les cieux par la « prudence. Par sa sagesse ont paru tout à coup les abîmes, et les « nuées se chargent de rosée [3]. » S. Jean dit que toutes choses ont été faites par le Verbe : *Omnia per ipsum facta sunt* [4]. Or le Verbe dont il parle est le Fils de Dieu, la science ou la sagesse incréée de Dieu, égal en tout au Père. Et S. Paul nous représente le Fils de Dieu, gloire et empreinte de sa substance, soutenant toutes choses par la puissance de sa parole [5]. Ces textes de la Sainte Écriture, et beaucoup d'autres analogues, indiquent clairement que la sagesse, la science de Dieu, a une grande part dans ses œuvres. Elle éclaire et dirige les actes divins, mais elle fait plus : les expressions fonder, affermir, soutenir, ne révèlent pas seulement une simple direction, mais aussi une action efficace par elle-même.

Les Pères et les docteurs reconnaissent à la science de Dieu la même action efficace. C'est ainsi que S. Augustin dit, dans le traité sur la *Trinité :* « Dieu ne connaît pas toutes les créatures, « soit spirituelles, soit corporelles, parce qu'elles sont, mais elles « sont parce qu'il les connait [6]. » Il dit dans la *Cité de Dieu :* « Ce « monde ne nous serait pas connu s'il n'était pas ; mais s'il n'était « pas connu de Dieu, il ne pourrait pas être [7]. » La science de Dieu ne ressemble donc pas à la nôtre, dont les objets existent indépendamment d'elle; mais elle cause l'existence de son objet qui sans

1. Quam magnificata sunt opera tua, Domine! Omnia in sapientia fecisti. (*Ps.* CIII, 3.)

2. Confitemini Domino.... qui fecit cœlos in intellectu. (*Ps.* CXXXV.)

3. Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit cœlos prudentia. (*Prov.*, III, 19.)

4. Omnia per ipsum facta sunt : et sine ipso factum est nihil quod factum est. (*Joann.*, I, 4.)

5. Qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus, portansque omnia verbo virtutis suæ. (*Hebr.*, I, 3.)

6. Universas creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit. (S. August., lib. XV *de Trin.*, cap. XII.)

7. Iste mundus nobis notus esse non posset nisi esset. Deo autem nisi notus esset, esse non posset. (Id., *de Civit. Dei*, lib. II, cap. X.)

elle ne serait pas. S. Grégoire exprime la même pensée lorsqu'il dit : « Toutes les choses qui sont ne sont pas vues de Dieu de toute « éternité, parce qu'elles sont, mais elles sont parce qu'il les voit [1]. »

Il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque Dieu est tout acte et qu'il est aussi tout intelligence. Comment pourrait-il être tout à la fois agissant et étranger à son action?

Nous dirons donc, en résumant la doctrine de Suarez, que la science de Dieu est en même temps *spéculative* et *pratique*. Elle est *spéculative* ou de simple intelligence, ou de vision en ce sens que Dieu connaît toutes les natures et les propriétés des êtres susceptibles de recevoir l'existence. Elle est *pratique* parce que Dieu connaît par elle tous les moyens de donner l'existence aux êtres qu'il veut créer ; c'est elle, si l'on peut ainsi parler, qui dirige son action. Elle est pratique encore, parce que Dieu opère tout, non seulement d'après les lumières de sa sagesse, mais par sa sagesse; car la sagesse de Dieu se confond avec le Verbe éternel, par lequel tout a été fait, et sans lequel rien n'a été créé de ce qui a été créé.

Telles sont les principales notions qu'il est bon de connaître touchant la science de Dieu. Ajoutons cependant encore que la science de Dieu pour laquelle tout est présent, aussi bien l'avenir que le passé, n'enlève rien à la liberté des hommes; Dieu sait, ou, si l'on préfère, il voit éternellement ce que chacun de nous a été ou sera, ce qu'il a fait et ce qu'il fera dans le temps et dans l'éternité, car tout est à nu et à découvert devant ses yeux, mais la vue qu'il a de nos actes n'enchaîne pas plus notre liberté, que celle que nous avons du vol léger de l'hirondelle ne met obstacle à ses caprices. Nous agissons librement, et Dieu le voit. Nous faisons librement le bien, et Dieu l'approuve. Nous faisons librement le mal, et Dieu le condamne. Le bien ou le mal que nous faisons librement, Dieu le récompense ou le punit, selon sa miséricorde et sa justice. Mais sa science n'influe pas sur nos résolutions, sinon en ce sens que sa miséricorde infinie en profite pour nous préparer des grâces plus abondantes selon nos besoins, et écarter de nous mille dangers.

« A vous donc, s'écrie Lessius, à vous, ô plénitude de lumière, « plénitude de vérité, sagesse infinie de Dieu, à vous honneur et

1. Quæque sunt, non ab æternitate ejus ideo videntur quia sunt; sed ideo sunt quia videntur. (S. GREGOR., *Moral.*, lib. XX, cap. XXIII.)

« gloire, de la part de toutes les créatures et au-dessus de toutes « les créatures, en vous-même qui êtes la connaissance claire et « consommée de l'excellence divine. Il est vrai, Dieu tout-puissant, « vous faites jusqu'à un certain point éclater votre excellence dans « les entendements des anges et des saints, et dans cet éclat, il « faut l'avouer, votre gloire laisse percer quelque rayon ; mais elle « resplendit infiniment plus dans votre sagesse, comme une lu- « mière infinie brille infiniment plus qu'une petite étincelle.

« Que là donc, dans son inaccessible hauteur, votre sagesse « vous soit une louange infinie, ô Dieu, et qu'elle se glorifie ainsi « infiniment elle-même ! Que toute créature se réjouisse avec elle, « et la félicite, la loue, la bénisse et la glorifie. Sans doute vous « n'avez pas besoin de notre gloire et de nos louanges ; une étin- « celle n'ajoute rien à une clarté infinie ; mais nous y trouvons « notre avantage : car vous connaître et vous louer est notre sou- « verain bien et la vie éternelle [1]. »

II.

VOLONTÉ ET AMOUR DE L'ÊTRE DIVIN DE JÉSUS DANS L'EUCHARISTIE. — SON DOUBLE OBJET

Lorsque nous parlons de Dieu et des choses divines, nous nous servons nécessairement des expressions qui, dans l'usage ordinaire, ont le plus de rapport avec une matière inexprimable par elle-même. On se tromperait donc si, lorsque nous parlons, par exemple, de la volonté de Dieu et de son libre arbitre, on donnait exactement à ces mots la signification qui leur est propre lorsqu'il s'agit des facultés humaines. Néanmoins, il faut bien en user, puisqu'il n'en est pas d'autres qui puissent nous donner une idée plus exacte de ce qui est en Dieu [2].

Il est de foi que Dieu a une volonté, une volonté très parfaite, une volonté libre. Toute la Sainte Écriture proclame que Dieu fait ce qu'il veut. Il n'agit aucunement poussé par la nécessité ; et ce qu'il accomplit, rien ne l'oblige à le faire. David le proclame lors-

1. Lessius, *Élévations à Dieu*, ch. vi (extraites du grand traité *des Perfections divines*) ; traduction du R. P. Bouix.

2. Sunt enim intelligibilium rerum imagines ea quæ sunt manifestiora, et ad eorum, quæ sunt supra nos comprehensionem, ea quæ in nobis sunt nos velut manu deducunt. (S. Cyrill. Alex., lib. I *in Joann.*, cap. x.)

qu'il dit : « Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu, au ciel, sur la « terre, dans la mer et dans tous les abîmes [1]. » S. Paul n'est pas moins explicite dans l'Épître aux Romains : « Donc il a compassion « de qui il veut, et il endurcit qui il veut [2], » dit-il ; et S. Jacques dit de même dans son Épître canonique : « C'est volontairement « qu'il nous a enfantés par la parole de la vérité [3]. »

Mais les faits prouvent plus efficacement encore que les paroles, et la Sainte Écriture nous en présente plusieurs qui manifestent, avec évidence, la volonté libre de Dieu. Par exemple, elle nous montre en cent passages, qu'il est inutile de rapporter, que l'homme peut agir selon la justice, ou s'abandonner au mal s'il le veut : il est libre de choisir la voie dans laquelle il s'engage. D'autre part, elle nous montre aussi Dieu se posant en juge et en rémunérateur de toutes les œuvres des hommes ; il rendra à chacun selon ses mérites. La liberté de l'homme pour agir bien ou mal suppose nécessairement la liberté de Dieu qui doit le récompenser ou le punir, puisqu'il ne le fera avec justice qu'autant qu'il lui sera possible d'accommoder ses actes aux mérites et aux démérites des hommes. Ceux-ci étant libres, il faut nécessairement que Dieu le soit aussi. Nous lisons dans le prophète Isaïe : « Si vous le voulez, « si vous m'écoutez, vous mangerez les biens de la terre. Que si « vous ne le voulez pas, si vous me provoquez à la colère, le glaive « vous dévorera [4]. » Dieu se déclare donc prêt à régler sa conduite d'après celle des Israélites ; selon qu'ils agiront, il agira à son tour. Il était donc libre éternellement de préparer, pour ceux à qui il parlait ainsi, des biens ou des maux, selon qu'il leur plairait d'agir. La guérison du roi Ézéchias, la préservation de la ville de Ninive et mille autres faits prouvent avec évidence que Dieu n'est pas nécessité dans ses actes, qu'il a une volonté libre et qu'il agit comme il lui plaît.

La puissance de la prière auprès de lui n'est-elle pas une preuve plus à portée encore de chacun de nous, et d'une expérience de tous les jours ? Comment Dieu nous exaucerait-il s'il n'avait pas une volonté parfaite dont le premier caractère est nécessairement

1. Omnia quæcumque voluit Dominus fecit, in cœlo et in terra ; in mari et in omnibus abyssis. (*Ps.* CXXXIV.)

2. Ergo cujus vult miseretur, et quem vult indurat. (*Rom.*, IX, 18.)

3. Voluntarie genuit nos verbo veritatis. (*Jacob.*, I, 18.)

4. Si volueritis, et audieritis me, bona terræ comedetis. Quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos. (*Is.*, I, 19.)

la liberté? Or, personne ne peut nier l'utilité, l'efficacité de la prière, à moins de prétendre que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même nous a indignement trompés, lorsque, si souvent dans le cours de sa vie mortelle, il nous a pressés de prier. « Il faut toujours prier, nous dit-il, et ne jamais cesser de le faire [1]. » Mais à quoi bon si Dieu n'était pas libre, s'il n'était que l'exécuteur des décrets d'un destin irrévocable? Et comment sa libéralité, sa bonté, sa miséricorde, s'accommoderaient-elles de l'obligation d'être sourd à toutes nos supplications, sans pitié pour nos maux ni pour notre repentir?

D'ailleurs Dieu est, par sa nature même, l'intelligence suprême, la raison infinie, la sagesse sans bornes. « Or, dit S. Honoré d'Au-« tun, partout où est la raison, là aussi se trouve la liberté de vou-« loir et de ne vouloir pas [2]. » Si Dieu n'avait pas lui-même une volonté libre, qui donc aurait donné cette liberté aux hommes? L'Être souverainement intelligent serait inférieur sous ce rapport à ses créatures, et nous pourrions dire à Dieu : Nous sommes plus parfaits que vous; nous avons une volonté libre, et vous, vous êtes esclave de la nécessité; vous n'avez ni volonté ni liberté!

Cependant, d'après S. Jean Damascène, si Dieu fait acte de volonté, on ne peut pas dire à proprement parler qu'il y ait élection ou choix, parce qu'il n'y a pas de consultation, de délibération. Une telle délibération supposerait une ignorance qui n'existe pas en Dieu. Dieu sait tout; il n'a pas besoin de consulter, de tenir conseil [3]. Mais de ce qu'il n'y a pas en Dieu cette hésitation fille de l'ignorance, qu'on trouve chez les hommes, il n'en est pas moins libre de choisir entre deux actes, et il n'en fait pas moins librement et volontairement ce qu'il fait. « Il a, dit S. Épiphane, la puissance « de faire ce qu'il veut, et il fait ce qui convient à sa divinité [4]. » Et S. Augustin ajoute : « Il aurait pu ressusciter Judas, comme il « a ressuscité Lazare, mais il ne l'a pas voulu [5].... C'est que, dit-

1. Oportet semper orare et nunquam deficere. (*Luc.*, XVIII, 1.)

2. Quibus inest ratio, inest etiam volendi nolendique libertas. (S. HONOR. AUGUSTOD., lib. *de Prædest. et lib. arbitr.*)

3. Deus non consultat. Est enim ignorantiæ proprium consultare. Quod si ignorantiæ est consilium, erit etiam electio. Itaque Deus qui simpliciter omnia novit, non consultat. (S. JOANN. DAMASC., lib. II, cap. XXII.)

4. Deus potens est ut quod vult faciat : verum facit illa quæ divinitati suæ congruunt. (S. EPIPH., *Hær.*, LXX, n. 7.)

5. Potuit Judam suscitare uti Lazarum suscitavit, sed noluit. (S. AUGUST., lib. *de Natura et gratia*, cap. VII.)

« il ailleurs, il n'est pas soumis à la nécessité, mais ce qu'il fait, « il l'exécute en vertu de sa souveraine et ineffable volonté, par le « moyen de sa puissance [1]. »

Les œuvres de Dieu prouvent aussi la liberté de sa volonté sainte; Dieu n'a pas créé le monde de toute éternité, mais seulement lorsqu'il l'a voulu ; il n'a pas non plus créé plusieurs mondes, parce qu'il lui a plu de n'en créer qu'un seul. Il ne tenait qu'à lui d'en tirer du néant une multitude d'autres plus grands et plus parfaits encore. Qui pourrait en douter ? demande S. Ambroise. Qu'y a-t-il de difficile pour qui vouloir et faire sont une seule et même chose [2] ? Le saint docteur ne s'arrête pas là ; dans son traité sur la foi, il prouve que le Fils et le Saint-Esprit ont une volonté libre aussi bien que le Père, ce que les Ariens ne voulaient pas admettre, de peur d'être obligés de conclure que les trois adorables personnes de la Sainte Trinité sont égales en toutes choses. « Votre impiété en est arrivée à ce comble, leur disait-il, « que vous refusez d'admettre dans le Fils de Dieu une volonté « libre. Vous dites même habituellement que le Saint-Esprit « n'en a point davantage. Cependant vous ne pouvez pas nier « qu'il soit écrit : *L'Esprit souffle où il veut*. Si donc l'Esprit « souffle où il veut, le Fils ne fera-t-il pas de même ce qu'il « veut [3] ? » Il cite ensuite ces paroles de l'Apôtre : « Un seul et « même Esprit *opère toutes choses, partageant ses dons entre « chacun comme il veut* [4] ; » et il explique : « *Comme il veut*, « c'est-à-dire au gré de sa volonté libre, et non par nécessité ni « obéissance [5]. » S. Ambroise met donc ici la volonté libre en opposition avec la nécessité, et il conclut des paroles de l'Apôtre que le libre arbitre de la volonté divine consiste en ce point que

1. Quia nullam necessitatem patitur, neque necessitate facit, quæ facit, sed summa et ineffabili voluntate ac potestate. (ID., lib. *de Fide contra Manich.*, cap. XXVIII.)

2. De Creatore dubitant utrum plures cœlos facere potuerit de quo scriptum est : *Dominus autem cælos fecit*. Et alibi : *Omnia quæcumque voluit fecit*. Quid enim difficile ei cui velle fecisse est ? (S. AMBROS., *Hexamer.*, cap. II.)

3. In tantum processistis impietatis, ut negetis quod Filius Dei liberæ voluntatis sit. At certe soletis etiam sancto Spiritui derogare, et negare non potestis scriptum esse : *Spiritus ubi vult spirat*. Ergo si Spiritus ubi vult spirat, Filius quod vult, non agit ? (S. AMBROS., lib. *de Fide*, cap. III.)

4. Omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis, prout vult. (*I. Cor.*, XII, 11.)

5. *Prout vult*, inquit, hoc est pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. (S. AMBROS., lib. *de Fide*, cap. XII.)

cette sainte volonté agit sans qu'aucune nécessité lui impose l'action; le Saint-Esprit souffle ici ou là, comme il lui plaît de le faire. Le saint docteur montre ensuite qu'une volonté semblable est le partage du Père et du Fils, en s'appuyant sur ces paroles de Notre-Seigneur : « Le Père vivifie ceux qu'il veut et le Fils vivifie ceux qu'il veut [1]. »

Ces quelques textes, qu'il serait aisé de multiplier, font assez voir que la Sainte Écriture et les Pères de l'Église ont toujours admis une volonté libre en Dieu. Et comment ne l'auraient-ils pas reconnue, puisque la volonté libre est une perfection nécessaire de tout être intelligent? Or, Dieu est l'être intelligent par excellence; il est l'intelligence même, l'intelligence infiniment parfaite. Tout être, dit S. Thomas, tend vers sa perfection et sa conservation, chacun selon son mode. Les animaux sont dirigés vers ce but par leur appétit sensible; les êtres qui ne possèdent pas l'usage des sens, par une inclination naturelle quelconque; les êtres intelligents ont, pour y atteindre, la volonté libre, c'est-à-dire une inclination vers le bien que l'intelligence leur propose, un appétit du bien éclairé par la raison. Lorsque ces divers êtres ont atteint le but que tous recherchent, ils y trouvent le bonheur et la paix dont ils sont susceptibles. Cette perfection, qui se retrouve dans tous les êtres, pourrait-elle ne pas exister chez l'être par excellence, chez celui qui l'a donnée à tous les autres?

Il faut dire cependant qu'il y a en Dieu, plutôt l'acte de vouloir que la volonté proprement dite, ou, si l'on veut, que la volonté de Dieu est toujours en acte, qu'elle est un acte unique infiniment simple, embrassant éternellement et tout à la fois tous ses objets; car lorsqu'il s'agit de Dieu, on doit toujours en revenir à l'unité et à la simplicité absolue qui est son essence, dont tous ses attributs ne sont distincts que virtuellement et par rapport à nous.

Le premier objet de la volonté de Dieu est cette même essence divine. A cet objet, la volonté de Dieu est attachée nécessairement par l'amour. Dieu ne peut pas ne pas se vouloir, et il ne peut pas ne pas s'aimer. L'objet de la volonté c'est le bien : or, vers quel bien peut se porter d'abord la volonté de Dieu, sinon vers le bien infini qui n'est autre que lui-même? La volonté de Dieu se portera donc tout d'abord, avec une force infinie, vers

1. Pater quos vult vivificat, et Filius quos vult vivificat. (*Joann.*, v, 21.)

ce bien qui est lui ; elle l'aimera, parce que c'est le bien infiniment aimable, et S. Thomas dit que cet amour est une nécessité absolue pour Dieu. Il veut nécessairement sa bonté, la perfection infinie de son être, comme notre volonté veut nécessairement pour nous la béatitude. Il est vrai que nous nous trompons trop souvent et que nous considérons comme un bien pour nous ce qui ne l'est pas ; mais, en Dieu, il n'y a pas d'erreur possible. C'est lui-même qu'il veut et qu'il aime, en voulant et en aimant le souverain bien, la souveraine bonté. On peut donc dire que l'acte de volonté par lequel Dieu se veut est nécessaire : il ne serait pas Dieu s'il n'aimait pas le bien infiniment digne d'amour, dont il connaît toute la perfection, toute l'amabilité. Et s'il aime ce bien, il le veut, nécessairement quoique librement, car rien d'étranger ne pèse sur sa volonté, rien ne lui impose un joug quelconque. Il est à lui-même sa loi, sa liberté, sa nécessité, et tout se confond en ce point unique, sa volonté, qui, à son tour, n'est pas autre que son être divin.

Mais la volonté de Dieu ne s'arrête pas à lui seul uniquement. Elle peut avoir un objet secondaire. C'est une vérité de foi, car souvent il est parlé dans les Saintes Lettres de la volonté de Dieu touchant les créatures. On lit dans le livre de la Sagesse : « Comment quelque « chose pourrait-il subsister, si vous ne l'aviez voulu [1] ? » Et dans S. Matthieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ, s'adressant à son Père céleste, lui dit : « Non pas comme je veux, mais comme vous voulez [2]. » Il est dit dans le livre des Psaumes : « Dieu a fait tout ce qu'il a « voulu [3]. » Dieu veut donc ce qu'il fait. Il est dit encore dans la Genèse qu'après la création, il vit que ses œuvres étaient bonnes, par conséquent dignes d'être aimées, donc il peut les vouloir. C'est en elles-mêmes qu'il les considère, qu'il les trouve bonnes et dignes d'être voulues de lui ; ce n'est pas seulement parce qu'elles existent éternellement dans son intelligence, mais parce qu'elles ont un être qui leur est propre et qu'elles sont en elles-mêmes. Ce n'est donc pas uniquement lui-même que Dieu veut et aime en elles, mais il les veut et les aime elles-mêmes pour ce qu'elles sont. Il veut qu'elles soient faites, qu'elles existent, et non pas seulement en lui dans sa pensée, mais en elles-mêmes. Et c'est en

1. Quomodo posset aliquid permanere, nisi voluisset ? (*Sap.*, XI, 26.)
2. Non sicut ego volo, sed sicut tu. (*Matth.*, XXVI, 39.)
3. Omnia quæcumque voluit fecit. (*Ps.* CXIII, 3.)

ce sens que S. Thomas dit que Dieu aime toutes les choses existantes, car la volonté de Dieu ne peut produire que la bonté, et c'est par la volonté de Dieu qu'elles existent [1]. Dieu aime donc en elles la bonté créée. S. Paul écrit aux fidèles de Thessalonique : « Votre sanctification, voilà la volonté de Dieu [2]. » Or, la sanctification est quelque chose de créé que Dieu veut. Et S. Jean n'hésite pas à dire : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a livré son « Fils unique [3] » pour lui.

S. Thomas dit encore que Dieu veut l'existence d'autres êtres qui ne sont pas lui, dans le but de se communiquer à eux, autant qu'il est possible ; non pas que l'intention de Dieu soit de se communiquer à ses créatures de toutes les manières possibles, mais en quelqu'une de celles qui le sont, dans une mesure qui ne dépasse pas la capacité d'un être fini ; car Dieu ne peut ni ne veut se communiquer aux créatures jusqu'à l'infini.

Pour Dieu, vouloir c'est aimer. Il s'aime donc lui-même d'un amour infini, et il aime ses créatures à cause de lui-même et du bien qu'il a mis en elles.

L'amour de Dieu pour les créatures et pour l'homme en particulier est un amour de bienveillance. Nous ne pouvons rien ajouter ni à son bonheur ni à sa gloire ; il n'attend rien de nous pour lui-même ; mais il nous veut du bien. Il veut ce bien à cause de lui-même d'abord, parce qu'il est bon et que sa bonté s'exerce ainsi : la fin ultime de tous ses actes ne peut être que lui, parce que lui seul en est digne. Mais il nous veut aussi du bien à cause de la bonté que son regard découvre en nous, bonté qu'il y a mise et qui lui plaît, parce qu'elle vient de lui et qu'elle rappelle quelque chose de sa bonté essentielle et suprême. Les créatures qui sont privées de l'intelligence et de la raison ne peuvent pas rendre à Dieu l'amour qu'il leur porte : mais les anges et les hommes le peuvent dans une certaine mesure, et leur premier devoir, le plus grand de tous, est d'aimer le Seigneur leur Dieu de tout leur cœur, de tout leur esprit et de toutes leurs forces.

Le propre de l'amour est de se réjouir du bien de ceux qu'on

1. Deus amat omnia existentia, nam omnia existentia in quantum sunt bona sunt, et voluntas Dei est causa bonitatis in rebus. (S. Thom., I p., q. xx, art. 2.)

2. Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra. (*Thess.*, iv, 3.)

3. Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret. (*Joann.*, iii, 16.)

aime : le bien que Dieu fait à ses créatures et qu'il reconnaît en elles lui cause donc une véritable joie, surtout le bien spirituel des créatures raisonnables, car c'est le seul qui soit tout à fait digne de cette appellation.

Si donc il arrive qu'une personne aimée de Dieu soit privée de cette sorte de bien, Dieu éprouvera le désir qu'elle en soit enrichie; pour lui-même il ne peut rien désirer, puisqu'il est impossible qu'il manque de quelque chose; mais il peut désirer pour ses créatures auxquelles, hélas ! tant de choses manquent si souvent. C'est ainsi que Dieu veut, ou désire que tous les hommes soient sauvés [1]. Mais si ce désir ne s'accomplit pas, il n'en résulte aucun trouble pour Dieu et son bonheur infini n'en reçoit pas d'atteinte, parce que les causes pour lesquelles il n'est pas accompli sont aussi connues de lui, qu'elles sont dignes de son infinie perfection et qu'il les approuve.

L'amour de Dieu pour le bien suprême qui est lui-même, et pour le bien relatif qu'il trouve dans les créatures, suppose nécessairement la haine du mal. Quelques théologiens disent que la nature divine ne saurait admettre la haine, et ils s'appuient sur un passage de la *Somme contre les Gentils* de S. Thomas, où il est dit que Dieu n'a de haine pour rien [2]. Mais il semble bien que le Docteur angélique ait voulu dire tout simplement que Dieu n'a de haine pour aucune de ses créatures considérées dans leur être, selon la parole du livre de la Sagesse : « Vous aimez toutes les choses « qui sont, et vous ne haïssez aucune de celles que vous avez « créées [3]. » Dieu ne hait rien de ce qu'il a fait, mais le péché est quelque chose qu'il n'a pas fait et qu'il ne peut ni faire ni vouloir : il peut donc le haïr et, de fait, il le hait. C'est en ce sens que, d'après S. Thomas, il faut entendre les textes de l'Écriture où il est dit que Dieu poursuit de sa haine l'impie et son iniquité. Dans le pécheur, ce n'est pas l'homme qui déplaît à Dieu; au contraire, la nature humaine qu'il voit en lui ne cesse pas d'être l'objet de ses complaisances, mais c'est le péché qui souille l'homme. De même que la grâce rend agréables à Dieu ceux qui en sont revêtus, le péché attire sa haine sur ceux qui en sont chargés; il se détourne d'eux en quelque sorte, et il les fuit.

1. Deus vult omnes homines salvos fieri. (*I. Tim.*, II, 4.)
2. S. Thom., *Summa contra Gentes*, cap. XCVI.
3. Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti. (*Sap.*, XI, 25.)

Mais Dieu s'affligera-t-il des maux qui surviennent à ses amis? Si ces maux sont des châtiments ou des souffrances quelconques, Dieu ne peut pas s'en affliger, parce qu'ils n'arrivent que par sa volonté ou avec sa permission expresse : ils ont pour but un bien plus grand pour ceux qui les endurent. Il n'y a donc pas lieu que Dieu s'en afflige. Si au contraire il s'agit d'un mal moral, d'une faute, celui qui commet cette faute perd, en s'y laissant aller, ses titres à l'amitié de Dieu, ou du moins il les affaiblit. Dieu haïra en lui la faute commise. Si elle est légère et par là même facile à réparer, il n'aura pas sujet de s'en affliger; si elle est grave, le pécheur aura cessé d'être aimé de lui; il aura pris rang parmi ses ennemis, et il ne sera plus digne que l'on s'attriste de son sort.

Il ne s'affligera pas davantage du péché lui-même. L'homme peut s'attrister des injures qui lui viennent d'ailleurs, parce qu'il a besoin de l'estime, du respect de ses semblables; quelquefois même il pousse beaucoup trop loin l'importance qu'il attache à ces sortes de choses. Mais Dieu n'éprouve aucun besoin des biens qui sont en dehors de lui. S'il tient aux honneurs que lui rendent les hommes, à leur obéissance, c'est pour leur bien et nullement pour l'avantage qu'il en retire, mais le péché en lui-même ne le touche pas, ne l'afflige pas. La tristesse est d'ailleurs un mal incompatible avec la béatitude infinie, attribut essentiel de la nature divine, qui est le bien absolu; elle ne peut donc pas se trouver en Dieu, dont elle serait la négation. Toutes les fois donc qu'il est dit, dans la Sainte Écriture, que Dieu a été attristé, qu'il a éprouvé du regret, il faut prendre ces expressions au sens métaphorique. Sans doute le péché lui déplaît; mais il ne va pas jusqu'à produire en lui des sentiments de tristesse ou de repentir.

On a demandé si la volonté divine s'exerce aussi sur les possibles. On peut dire que oui, si l'on entend que c'est par la volonté de Dieu que les possibles n'arrivent pas jusqu'à l'existence réelle; mais il faut reconnaître alors que la volonté de Dieu à leur égard est purement négative.

On a demandé encore si Dieu veut librement ou nécessairement l'existence des créatures. Il ne la veut pas nécessairement, d'une manière absolue, car rien ni personne ne peut imposer de nécessité à Dieu, autre que celle qui ressort de son essence même ; mais il la veut nécessairement en ce sens qu'étant donnée cette existence, il ne peut pas rétracter l'acte éternel, immuable, en vertu duquel

elles existent. Ce que Dieu a voulu une fois, pour parler selon notre manière de concevoir les choses divines, il le veut toujours, et il ne peut pas ne pas le vouloir. Il faut donc admettre tout à la fois que la volonté de Dieu concernant l'existence des créatures est libre et que, cependant, elle ne l'est pas. Cent passages de la Sainte Écriture disent clairement la liberté de la volonté divine, mais d'autre part, nous savons que cette adorable volonté, même lorsqu'elle se fait connaître sous forme conditionnelle, est immuable. Comment comprendre qu'il en soit ainsi? C'est encore le cas de s'écrier avec S. Paul : *O altitudo!* O profondeur!

La volonté de Dieu ne pose ou plutôt n'est qu'un acte unique, infiniment simple en lui-même; mais cet acte est multiple dans ses manifestations à l'endroit des créatures, et nous sommes obligés, pour concevoir quelque chose de son efficacité infinie, de comparer ses manifestations aux actes de la volonté humaine.

Entre les actes de la volonté humaine, il en est qui se rattachent aux vertus morales dépendantes de la volonté, telles que la justice, la miséricorde, la libéralité, la charité. Il n'est pas nécessaire d'insister pour faire admettre que ces sortes d'actes peuvent être attribués à la volonté divine, en excluant toutefois ce qu'il pourrait se trouver d'imperfection en eux.

Les théologiens distinguent en Dieu la volonté de *signe* et celle de bon plaisir, la volonté *antécédente* et la volonté *conséquente*.

Ce qu'on nomme la volonté de *signe* n'est pas, à proprement parler, la volonté elle-même, mais simplement la manifestation de la volonté. C'est dans ce sens que le Psalmiste disait : « Il a fait « connaître ses voies à Moïse, et ses volontés aux fils d'Israël [1]. » Ses volontés ici sont évidemment ses préceptes, l'expression de ses volontés. Cette expression se manifeste par le précepte, la prohibition, le conseil, la permission, l'opération. Ce n'est donc que par métaphore que la volonté de signe est appelée volonté. Elle ne marque pas que Dieu veille, d'une manière absolue, ce qui est signifié, mais seulement qu'il a voulu le signifier, et faire aux hommes un devoir de l'accomplir; aussi permet-il à la liberté humaine de passer outre, se réservant d'agir ensuite selon sa justice, envers les prévaricateurs.

La volonté de *bon plaisir* est la volonté réelle de Dieu telle qu'elle

1. Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas. (*Ps.* CII, 7.)

existe en lui ; c'est toute sa volonté concernant les êtres créés ; tout ce que Dieu veut en dehors de lui se rattache à sa volonté de bon plaisir. C'est dans ce sens que Notre-Seigneur Jésus-Christ disait à son Père : « Oui, mon Père (je vous rends grâces), parce qu'il vous « a plu ainsi [1]. » Il s'agissait de la volonté de Dieu d'éclairer les uns et d'aveugler les autres, ou pour parler exactement, de les laisser dans l'obscurité.

On explique de différentes manières ce qu'il faut entendre par volonté *antécédente* et par volonté *conséquente*. D'après S. Thomas, la volonté *antécédente* ne serait pas une véritable volonté, mais mériterait plutôt le nom de velléité, tandis que le nom de volonté *conséquente* conviendrait à la volonté réellement efficace qui obtient toujours son accomplissement. La première serait appelée antécédente, parce qu'elle aurait pour objet un bien considéré en lui-même, à l'exclusion des circonstances particulières qui devraient accompagner ou amener ce bien. La volonté conséquente, au contraire, voudrait, avec ce bien, toutes les circonstances, toutes les causes particulières qui en assureront l'existence.

Quoi qu'il en soit des diverses explications mises en avant par les docteurs et les théologiens, deux vérités demeurent toujours qui paraissent inconciliables à notre intelligence bornée, et qu'il est néanmoins impossible de ne pas accepter, car leur certitude est également hors de toute atteinte : la première, que la volonté de Dieu est infiniment efficace, irrésistible et immuable en elle-même ; la seconde que néanmoins elle ne s'accomplit pas toujours, et qu'elle semble subordonnée à la conduite des hommes. C'est ainsi que Dieu veut que « tous les hommes soient sauvés [2] » et cependant ils ne le sont pas tous.

Il est nécessaire que la volonté de Dieu s'accomplisse toujours, parce qu'elle est la cause absolument universelle des choses. L'ensemble des êtres et des faits qui constituent l'univers, non seulement pour un temps quelconque, mais pour tous les temps, est donc l'expression absolue de la divine volonté. Ce qui semble y échapper d'une manière rentre d'une autre manière dans l'ordre qu'elle a marqué. C'est ainsi que l'homme créé libre, par la volonté

1. Ita Pater quia sic fuit placitum ante te. (*Matth.*, XI.)
2. Qui omnes homines vult salvos fieri. (*I. Tim.*, II, 4.)
Voir l'explication que S. Thomas donne de ce texte, I p., q. XIX, art. 6 ad 1.

divine, et dont Dieu veut le salut peut, parce qu'il est libre, se mettre en contradiction avec la volonté divine en péchant. Mais s'il croit échapper à cette toute-puissante volonté, il se trompe. La volonté de Dieu est qu'il soit libre et qu'il use de sa liberté, pour être récompensé ou puni. Le pécheur use mal du bien que Dieu lui accorde en vue de son salut : la volonté de Dieu, qui est que tous les hommes soient sauvés ne s'accomplira pas en lui, car cette volonté était pour lui antécédente ou conditionnelle : mais il sera puni, et ainsi s'accomplira la volonté de Dieu, qui est que sa justice exerce ses droits sur les prévaricateurs. Mais pourquoi Dieu, qui peut toutes choses, permet-il que tel ou tel tombe et se perde, tandis qu'il soutient tel autre, le relève s'il vient à tomber et le sauve? C'est là le grand secret de sa justice unie à son infinie bonté. Et c'est le cas de répéter encore : O profondeur! *O altitudo!*

La Sainte Écriture nous enseigne que la volonté de Dieu est la cause de toutes choses. S. Paul écrit aux Éphésiens : « Nous avons « été prédestinés selon le décret de celui qui fait toutes choses sui- « vant le conseil de sa volonté, afin que nous soyons la louange de « sa gloire [1]. »

Dans l'Apocalypse, les quatre animaux mystérieux qui se tiennent devant le trône de Dieu et de l'Agneau se prosternent en disant : « Vous êtes digne, Seigneur notre Dieu, de recevoir la gloire, l'hon- « neur et la puissance, parce que vous avez créé toutes choses, et « que c'est par votre volonté qu'elles étaient et qu'elles ont été « créées [2]. » Ajoutons encore ces paroles de l'auteur du livre de la Sagesse : « Comment quelque chose pourrait-il continuer d'être, « si vous ne l'aviez voulu [3] ? » Ce n'est donc pas par suite d'une nécessité ou d'un besoin de sa nature que Dieu a créé toutes choses [4]. Existant par lui-même, souverainement indépendant et

1. Sumus prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ : ut simus in laudem gloriæ ejus. (*Ephes.*, I, 11, 12.)

2. Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam, et honorem et virtutem, quia tu creasti omnia et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt. (*Apoc.*, IV, 11.)

3. Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? (*Sap.*, XI, 26.)

4. Deus simplex est, nec est in eo aliud essentia quam voluntas. Unde et nomina operationis ejus, licet inter se definitionibus differant, apud ipsum tamen nulla differentia, vel diversitas invenitur. Itaque et essentia vel natura facit, quia nihil ei accidens est; et tamen etiam voluntate, quia nihil necessi-

cause première de tout ce qui n'est pas lui, éclairé par les lumières de son intelligence infinie, il fait librement son choix parmi les choses possibles et, ce qu'il a choisi librement, il l'accomplit de même, parce qu'il le veut, et uniquement parce qu'il lui plaît de le faire. « Rien n'est plus grand que la volonté de Dieu, dit S. Au-« gustin, et l'on aurait tort de lui chercher une cause [1] : » ce qui ne signifie pas que Dieu n'agisse pas pour une fin; mais l'acte de volonté par lequel il veut une fin n'est pas différent de celui par lequel il veut les moyens de l'atteindre; il n'en est pas la cause, il est identique avec lui et ne s'en distingue que par la différence d'objets. Il veut, dit S. Thomas, que telle chose soit en vue de telle autre, mais ce n'est pas à cause de cette autre qu'il la veut [2].

La volonté de Dieu est immuable, comme sa science et sa divine substance. Mais il faut bien s'entendre sur le sens qu'on doit attribuer à l'immutabilité de la volonté divine. Il existe une différence radicale entre changer de volonté et vouloir le changement de certaines choses. On peut fort bien vouloir que tel acte s'accomplisse à certain moment et, en même temps, vouloir qu'il ne s'accomplisse pas en tel autre temps donné, ou en certaines circonstances. Dieu changerait de volonté s'il commençait de vouloir ce qu'il n'a pas voulu d'abord, ou s'il cessait de vouloir ce qu'il a voulu. Mais une telle instabilité ne convient pas à la nature divine. Ce qui est bon à ses yeux l'a toujours été et le sera toujours, et comme le bien est l'objet auquel sa volonté s'attache, ce qu'il veut aujourd'hui, il l'a toujours voulu et il le voudra éternellement. Les hommes peuvent se tromper, parce que leur intelligence est bornée; ce qui leur paraît bon un jour peut leur paraître mauvais le jour suivant; et leur volonté change. Mais Dieu ne se trompe pas et sa volonté ne change pas, quoique les effets de cette volonté immuable changent

tate efficit, aut coactus. Non enim sicut ignis naturali necessitate urit, aut apis naturali necessitate fabricat ceras, vel telas aranea, ita etiam Deus operatur. Sed Deus ideo natura, vel essentia facere dicitur, ne voluntas in eo, quasi aliud aliquid demonstretur. Et ideo voluntate, quia nihil operari compellitur; sed essentialiter vult, et voluntate subsistit. (JUN. AFRICAN., cap. XIX.)

1. Nihil majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quærenda est. (S. AUGUST., Quæst. lib. LXXXIII, q. XXVIII.)

2. Vult ergo hoc esse propter hoc; sed non propter hoc vult hoc. (S. THOM., I p., q. XIX, art. 5.)

selon les temps et les circonstances, par rapport aux êtres qui en sont l'objet [1].

La volonté de Dieu, quoique toute-puissante, n'est pas cependant, pour tout ce qui existe, une loi nécessaire et inexorable. Certaines choses voulues de Dieu seront nécessairement telles qu'il les veut; d'autres, qu'il veut, seront aussi, mais sans être nécessitées : elles seront librement. La volonté de Dieu est infiniment puissante, elle peut donc faire que les choses soient selon le mode qu'il lui convient de choisir, nécessairement s'il le veut, librement s'il le préfère; mais toujours seront-elles, si sa volonté est telle; la liberté qui caractérisera les unes ne sera pas plus un obstacle à l'accomplissement de la volonté suprême que la nécessité imposée aux autres. Leur contingence sera liée aux causes secondes, mais par dessus tout et avant tout, elles seront parce que Dieu le voudra, et elles seront librement parce que Dieu voudra qu'elles soient librement. Leur existence ne sera pas nécessaire d'une manière absolue mais seulement conditionnelle; cependant il ne pourra pas se faire qu'elles n'existent pas, parce que Dieu les aura voulues quoique conditionnellement. Ici encore se rencontre le grand mystère de la liberté humaine en face de la volonté divine, mystère devant lequel il faut s'arrêter, car, selon la parole de Salomon : « Celui qui « scrute la majesté sera accablé par la gloire [2]. » Qu'il nous suffise de savoir que Dieu veut très réellement le salut éternel de tous les hommes, et que ceux qui se perdent se perdent par leur faute, et parce qu'ils l'ont voulu librement.

Que celui qui désire être sauvé travaille donc à son salut généreusement, comme s'il ne dépendait que de ses propres efforts, et qu'en même temps, il attende tout de la miséricordieuse volonté du Dieu de l'Eucharistie. Son espérance ne sera pas trompée; il arrivera infailliblement à son but.

1. Dicendum quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immutabiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur si quis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposita mutatione, vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis... Ostensum est autem supra quod tam substantia Dei quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem. (S. Thom., I p., q. XIX, art. 7.)

2. Scrutator Majestatis opprimetur a gloria. (*Prov.*, XXV, 27.)

TOUTE-PUISSANCE DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE

Il est de foi que Dieu est tout-puissant. C'est une des grandes vérités que le Symbole des Apôtres impose à la croyance de tous les fidèles. Ils ont dit tous, ou l'on a dit pour eux, au jour de leur baptême : *Credo in Deum Patrem omnipotentem :* « Je crois en « Dieu le Père tout-puissant, » et la sainte Église ne se lasse pas de leur rappeler et de leur remettre sur les lèvres cette profession de foi. Il convient donc de connaître en quoi consiste cet attribut de la divinité que Notre-Seigneur Jésus-Christ au Saint-Sacrement possède, puisqu'il est Dieu.

On a donné plusieurs significations au mot *toute-puissance.* L'expression grecque qui correspond à l'*Omnipotentem* latin, dans le Symbole des Apôtres, signifie, d'après S. Cyrille de Jérusalem : « Celui qui domine tout et dont la puissance s'étend sur tout [1]. » Origène dit que Dieu reçoit le nom de tout-puissant à cause de l'universalité des êtres qui sont soumis à son pouvoir [2]. Cette interprétation se rattache même à l'erreur dans laquelle il tomba, de l'éternité de la création, parce que, disait-il, si des êtres créés n'avaient pas éternellement existé, le nom de tout-puissant, ou l'attribut de la toute-puissance, n'aurait pas convenu à Dieu [3]. Théophile d'Antioche [4] et S. Grégoire de Nysse [5] entendent dans le même sens l'expression du Symbole, qui proclame la toute-puissance de Dieu. Ce même sens a été adopté quelquefois aussi par les Pères Latins, mais la signification commune, celle qui est universellement admise et que personne ne conteste ni ne refuse

1. Ille dicitur *pantochrator* (*omnipotens*) qui omnibus dominatur, et in omnia potestatem habet. (S. CYRILL. HIERON., *Catech.* VIII.)

2. Omnipotens igitur propter illa quæ potestati ac ditioni subjecta sunt appellatur. (ORIGEN. apud METHOD.)

3. ORIGEN., in *primo Periarchon*, cap. II.

4. Omnipotens dicitur, quod omnia continet et amplectitur, et alta cœlorum et profunda voraginum, et fines orbis terrarum in manu ejus sunt : nec est locus ullus in quo requiescat. (THEOPH. ANTIOCH., in *primo ad Antolycum.*)

5. Omnipotentis vocabulum si quis accuratius expendat, invenietur nihil aliud significare in divina virtute quam habitudinem quamdam ad aliud efficientiæ illius qua res creatæ continentur (ut enim medicus non esset nisi ægrotorum gratia), ita nec omnipotens, nisi creatura universa continente, et in natura sua conservante ipsam indigeret. (S. GREGOR. NYSS., lib. I *contra Eunom.*)

d'appliquer à Dieu, est celle-ci : *Tout-puissant* signifie *qui peut tout, pour qui rien n'est impossible*. S. Augustin demande : « Qui « donc est tout-puissant sinon celui qui peut tout [1] ? » Boëce disait : « Il n'est rien que ne puisse accomplir celui qui est tout-puis- « sant [2]. »

Du reste, ces deux significations du mot *tout-puissant* conviennent si parfaitement à Dieu qu'on ne peut se faire une juste idée de la divinité, sans les lui appliquer l'une et l'autre. Dieu ne peut pas être sans que toutes choses lui appartiennent et se rapportent à lui, et ce ne serait pas être Dieu que de voir sa volonté arrêtée par l'impossible. S. Augustin disait : « Je vous mets au défi de me « montrer, je ne dis pas un chrétien, je ne dis pas un juif, mais un « païen, un idolâtre, un adorateur des démons qui ne confesse pas « que Dieu est tout-puissant. Il pourra nier le Christ, mais nier le « Dieu tout-puissant, il ne le pourra pas [3]. » Et nous ajouterons avec S. Pierre Damien : « Celui qui nie cette vérité, on peut dire « qu'il n'est pas d'être plus insensé que lui [4]. » Peut-être faudra-t-il avouer humblement que jamais le nombre de ces insensés n'a été plus grand que dans le temps où nous vivons. L'orgueil de la science mène aisément jusqu'à la folie et la stupidité.

Cependant, plusieurs sectes hérétiques des premiers siècles se sont efforcées de ravir à Dieu l'attribut de la toute-puissance, comme S. Épiphane le constate dans le IIIe livre qu'il consacre à l'histoire et à la réfutation des hérétiques. Les manichéens, les marcionites et plusieurs autres prétendaient que le monde n'avait pas été créé par Dieu mais par les anges, à son insu ou malgré lui, et refusaient à Dieu la puissance de créer. Ils n'osaient pas cependant proférer ouvertement ce blasphème, mais ils posaient des principes qui aboutissaient nécessairement à cette conséquence, dit S. Augustin [5]. Tous ceux qui admettaient l'éternité de la ma-

1. Quis est autem omnipotens nisi qui omnia potest. (S. August., lib. IV *de Trinit.*)

2. Qui vero est omnipotens, nihil est quod ille non possit. (Boet., lib. III *de Consolat.*)

3. Non dico da mihi christianum, da mihi judæum, sed da mihi paganum, idolorum cultorem, dæmonum servum, qui non dicat Deum esse omnipotentem. Negare Christum potest, negare omnipotentem Deum non potest. (S. August., serm. CXXXIX *de tempore.*)

4. Qui hoc negat, nihil illo stultius est. (S. Petr. Dam., opusc. XXXVI, cap. v.)

5. Conati sunt quidam persuadere Deum Patrem non esse omnipotentem, non quia hoc dicere ausi sunt : sed in suis traditionibus hoc sentire, et cre-

tière étaient dans ce cas, puisque, d'après eux, Dieu avait eu besoin de cette matière préexistante pour la création du monde, et que, sans elle, il lui eût été impossible de l'accomplir.

Comme tous les autres attributs de Dieu, sa toute-puissance se confond avec son être divin, avec son essence infinie et infiniment parfaite. Dieu est le *Tout-Puissant*, ou si l'on veut, il est la *Toute-Puissance*. Néanmoins, à nos yeux, cet attribut de la toute-puissance est parfaitement distinct de tous les autres. Il n'est pas, pour notre raison, la science divine, ni la volonté divine, quoique ces deux attributs soient particulièrement liés avec lui, et qu'ils aient comme lui, pour objet secondaire, ce qui n'est pas Dieu lui-même. On a dit cependant que la toute-puissance est la volonté de Dieu produisant des effets. Il est certain, d'après notre manière de comprendre, que la toute-puissance est un instrument aux ordres de la volonté, et que la volonté elle-même n'agit que d'après les lumières de l'intelligence. Il y a entre ces trois attributs divins une subordination de raison ; mais en fait elles sont toutes trois infinies, par conséquent égales, parce qu'elles ne sont toutes trois qu'une seule et même chose avec la nature divine.

La Sainte Écriture se plaît à constater la toute-puissance de Dieu. Dans la Genèse et ailleurs encore, le Seigneur proclame qu'il est le Dieu tout-puissant : *Ego Deus omnipotens* [1]. Il est dit dans le livre de la Sagesse que « la main toute-puissante de Dieu a « créé toutes choses [2]; » et l'ange de l'Annonciation, dans S. Luc, adresse à Marie ces paroles : « Il n'y aura rien d'impossible à Dieu [3]. » Le saint roi David ne peut pas retenir ce cri d'admiration : « Le Seigneur est grand; il mérite des louanges infinies et « sa grandeur n'a pas de fin ; » puis il ajoute : « Les générations « et les générations loueront vos œuvres, et célébreront votre puis- « sance [4]. » C'était donc surtout la grandeur de la puissance de Dieu

dere convincuntur. Cum enim dicunt esse naturam quam Deus omnipotens non creaverit, quam pulchre ornatam esse concedunt : ita Patrem omnipotentem Deum negant, ut non eum credant mundum potuisse facere, nisi ad eum fabricandum alia natura, scilicet quæ jam fuerat, et quam non fecerat uteretur. (S. August., lib. *de Fide et Symb.*)

1. *Genes.*, XVII, 1 ; XXVIII, 3, etc.
2. Omnipotens manus Dei, quæ creavit omnia. (*Sap.*, XI, 18.)
3. Non erit impossibile apud Deum omne verbum. (*Luc.*, I, 37.)
4. Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis. Generatio et generatio laudabit opera tua, et potentiam tuam pronuntiabunt. (*Ps.* CXLIV, 4.)

que le saint roi admirait et déclarait sans mesure. On lit de même dans l'Ecclésiastique : « Qui sondera ses merveilles ? Et la puis« sance de sa grandeur qui l'énoncera ? ou qui entreprendra d'ex« pliquer sa miséricorde ? Il n'y a rien à diminuer, ni à ajouter, ni « à découvrir aux merveilles de Dieu [1]. »

Que la toute-puissance de Dieu soit infinie, il n'est pas permis de le mettre en doute, si l'on considère que cette toute-puissance, aussi bien que les autres attributs, n'est, au fond, que l'essence divine elle-même, s'offrant à notre intelligence sous un aspect particulier. Elle est donc infinie et il n'est rien qu'elle ne puisse accomplir. Elle agit par elle-même, sans que nul intermédiaire, nul instrument lui soit nécessaire. La toute-puissance de Dieu, c'est Dieu agissant, réalisant sa volonté, son éternelle pensée. Mais cette toute-puissance, infinie en elle-même et dans son intensité irrésistible, l'est-elle aussi dans son extension ; peut-on dire que son objet soit infini comme elle ?

La toute-puissance de Dieu est indivisible comme lui ; elle ne peut donc avoir d'extension que dans les objets sur lesquels elle agit. Pour que son extension soit infinie, il est nécessaire que ses effets ne puissent être limités en aucune manière. Il ne suffit même pas que tel ou tel effet soit susceptible d'être continué ou augmenté indéfiniment : ce n'est pas assez de l'indéfini ; l'infini est nécessaire. Qui peut dire jusqu'où s'étend la puissance donnée par Dieu à quelques-unes de ses créatures ? Y a-t-il des limites fixées que les efforts de tel ou tel des esprits célestes ne puissent franchir ? Peut être la puissance de plusieurs d'entre eux est-elle indéfinie, peut-être les effets de cette puissance peuvent-ils grandir et augmenter toujours sans que jamais elle soit épuisée : c'est beaucoup, c'est presque inadmissible pour une créature, et cependant, pour Dieu, ce ne serait pas assez : il faut plus; il faut l'infinité des effets au moins possible.

Nous admettrons donc que Dieu peut produire des effets sans nombre même inimaginable, et qu'il les peut produire sans cesse, se succédant les uns aux autres éternellement. Cependant ces effets, dont chacun serait fini, ne pourraient jamais constituer pour Dieu un effet infini épuisant sa toute-puissance, par conséquent digne d'elle et prouvant qu'elle n'a pas de bornes.

1. Quis investigabit magnalia ejus, virtutem autem magnitudinis ejus quis enuntiabit, aut quis adjiciet enarrare misericordiam ejus ? Non est minuere, neque adjicere, neque est invenire magnalia Dei. (*Eccli.*, XVIII, 3, 4.)

Nous admettrons encore que la puissance de Dieu est infinie dans son extension en ce sens que Dieu peut produire des êtres de plus en plus parfaits, sans cesser jamais ni d'en produire ni d'augmenter leur perfection, quoique des théologiens n'admettent pas cette possibilité. Mais là encore, nous trouvons des bornes. Jamais nous ne pouvons reconnaître dans ces effets la toute-puissance absolue de celui qui les produit, puisqu'ils portent, dans leur accroissement de perfection même, la preuve qu'ils sont bornés. Or, un effet borné prouve bien, s'il est grand, la grandeur de la puissance qui le produit, mais non pas son infinité.

Où chercherons-nous donc une preuve irrécusable de l'extension infinie de la toute-puissance divine, sinon dans la perfection qu'elle possède, en vertu même de sa nature? La multitude, l'infinité même des êtres possibles ne nous est connue que par l'idée que nous avons de la toute-puissance divine; c'est uniquement elle qui nous les fait admettre comme tels; nous ne pouvons donc pas nous servir d'eux pour prouver l'infinité de cette toute-puissance; mais nous savons que Dieu est simplement infini, que sa toute-puissance, qui n'est pas autre que lui-même, est infinie comme lui. Nous savons, par conséquent, que Dieu, s'il veut faire participer d'autres êtres à son existence, s'il veut que d'autres actes dérivent de l'acte pur et éternel qui est lui, peut communiquer l'être et l'acte infiniment selon sa nature. C'est donc dans la nature même de Dieu, dans l'infinité de son être et non ailleurs, que nous trouvons la vraie preuve de l'infinité extensive de sa toute-puissance.

Quel est, dans la réalité, l'objet sur lequel la toute-puissance de Dieu s'exerce?

La toute-puissance de Dieu est une puissance réelle, toujours active et qui ne peut pas exercer son activité, si elle n'a pas d'objet. Une puissance qui n'aurait pas d'objet auquel s'appliquer serait une puissance qui ne pourrait rien, une négation de puissance. Il ne saurait en être ainsi de la toute-puissance de Dieu; elle a un objet, et un objet digne d'elle. Cependant il ne faudrait pas conclure qu'il en est de la toute-puissance de Dieu comme des puissances créées, qui sont spécifiées par leurs objets et n'existent que pour eux. Ce genre de puissance est incompatible avec l'infinie perfection de Dieu. La toute-puissance divine n'est pas faite pour son objet, mais son objet est fait pour elle et par elle. Elle

est Dieu; elle est l'Être divin, l'Être absolu qui contient en soi toute perfection, et qui possède ainsi la vertu de donner l'être à tout ce qui peut être. La toute-puissance de Dieu embrasse donc tout; tout dépend d'elle et elle-même n'est attachée à rien, ne dépend de rien. Le lien qui rattache ses effets à la toute-puissance de Dieu existe, mais s'il est nécessaire pour eux, il ne l'est pas pour elle. Dieu n'en serait pas moins tout-puissant s'il n'avait rien créé, mais rien ne serait sans la toute-puissance divine; il suffit à Dieu que tout lui soit possible, et les possibles ont été éternellement un objet suffisant pour la toute-puissance de Dieu, avant qu'il agît extérieurement par la création de ce monde. Quant au néant ou au non-être, il ne peut pas être considéré comme un objet sur lequel s'exerce la toute-puissance divine, puisqu'il n'est pas, ou qu'il n'est rien. Mais de ce rien, Dieu peut faire jaillir un être quelconque, et ce possible est un objet dépendant de sa toute-puissance.

Le mode dont s'exerce la toute-puissance divine est une vaste matière, car elle peut embrasser tout ce que la théologie enseigne touchant les œuvres de Dieu. Quelques remarques sur ce sujet nous suffiront pour notre but.

Remarquons d'abord que la toute-puissance divine n'est nécessitée à aucun acte. Elle diffère, en ce point, de l'intelligence et de la volonté. L'intelligence et la volonté de Dieu se replient nécessairement sur Dieu, tout d'abord; il est leur premier objet, leur objet dont il est impossible qu'elles ne s'occupent pas avant tout; leur premier, leur principal acte, on pourrait dire leur acte unique, se rapporte directement à Dieu. La toute-puissance, au contraire, a pour premier objet les créatures; c'est sur les êtres autres que Dieu qu'elle exerce son action, action contingente et passagère comme ces êtres eux-mêmes. Elle ne l'exerce pas ni ne l'exercera jamais sur les êtres simplement possibles, qui ne seront en aucun temps appelés à la réalité de l'existence; mais c'est elle qui donne l'être à tout ce qui est ou qui sera de fait, comme elle est cause de la possibilité de tout ce qui pourrait être et néanmoins ne sera pas.

On a demandé si la toute-puissance de Dieu pourrait faire que ce qui a été ne soit pas. C'était oublier que le temps que Dieu a fait pour mesurer l'existence aux créatures n'a pas d'empire sur lui. Dieu est éternel; il n'y a pas pour Lui de passé ni de futur.

Vouloir qu'une chose qui a été cesse d'avoir été serait vouloir que, pour Dieu et en vertu de sa puissance, cette chose existât et n'existât pas, tout en même temps, ce qui est contradictoire. Ce qui a été est pour Dieu, et ne peut pas ne pas être ; mais il est très vrai qu'en vertu de sa même éternité, Dieu pourrait vouloir qu'une chose qui a été n'eût pas été lorsqu'elle fut, mais en ce cas la volonté de Dieu qui est immuable eût été alors comme plus tard, que cette chose ne fût pas, et elle n'aurait jamais passé du possible à l'être.

S. Thomas demande encore si Dieu aurait pu donner l'existence à plus de créatures qu'il ne l'a fait, ou élever celles qu'il a créées à une perfection plus haute. Ces questions ne souffrent aucune difficulté. Il est de foi que Dieu aurait pu tirer du néant d'autres êtres, des êtres plus nombreux que ceux qu'il a créés, ou les créer meilleurs. L'erreur contraire, condamnée par le Concile de Sens, ne tient pas devant les textes de la Sainte Écriture qui proclament la toute-puissance de Dieu. Il a fait tout ce qu'il a voulu, il est le tout-puissant ; qui l'empêcherait de semer des milliers d'autres mondes dans les espaces possibles auxquels lui seul assignera des bornes ? Qui peut l'empêcher, s'il le veut, de tirer du néant des êtres dont nous ne pouvons même pas concevoir la nature, plus beaux, plus intelligents, plus parfaits que les hommes et les anges eux-mêmes ? Qui l'empêcherait de donner à toutes les créatures existantes une perfection naturelle ou surnaturelle plus éminente que celle dont elles sont douées ?

Cependant il faut reconnaître qu'il y a plusieurs œuvres de Dieu, après lesquelles sa toute-puissance infinie doit s'arrêter et reconnaître l'impossibilité de monter plus haut. La première de ces œuvres est l'union hypostatique du Verbe divin avec la nature humaine. Dieu a pu aller jusque-là, mais il n'est pas possible à son infinie puissance de faire qu'aucune créature surpasse jamais le Dieu fait homme, ni même arrive à l'égaler. Il est même vrai de dire que le monde, tel que Dieu l'a fait, se trouve relevé à ce point par l'incarnation du Verbe, que Dieu ne pourrait pas créer un autre monde égal en dignité à celui qui existe, quoiqu'il puisse en créer renfermant une foule d'êtres plus parfaits que les hommes. Et il n'y a pas que Notre-Seigneur Jésus-Christ ; la bienheureuse vierge Marie, sa mère, est elle-même placée si haut, par sa maternité divine et par les dons qui l'accompagnent nécessai-

rement, que Dieu ne saurait élever une pure créature à un égal degré de sublimité et de perfection. On peut en dire autant, proportion gardée, de tout ce qui se rapporte à l'ordre de la grâce et à celui de la gloire, résultats de l'Incarnation du Fils de Dieu et de sa mort pour nous : rien de créé ne saurait égaler naturellement ni la grâce ni la gloire. Cependant, même dans l'ordre de la grâce et dans celui de la gloire, il était possible à Dieu de faire plus qu'il n'a fait. Le nombre des prédestinés pouvait être plus grand ; leur sainteté, en mettant de côté la très sainte Vierge et l'humanité adorable de Notre-Seigneur, pouvait s'élever à des hauteurs encore plus sublimes. Pourquoi Dieu ne l'a-t-il pas voulu ? C'est son secret. La seule raison que nous puissions en donner est que ce monde, tel qu'il est, correspond plus parfaitement que n'eût fait tout autre monde possible à la fin qu'il s'est proposée en le créant, car si un autre monde avait dû mieux remplir cette fin, ce n'est pas le monde existant mais cet autre que la toute-puissance divine aurait tiré du néant. S'il n'en était pas ainsi, pourquoi aurait-il choisi de créer un monde dans lequel le salut des hommes demanderait que le Verbe divin se fît homme lui-même, qu'il se soumît à d'inexprimables humiliations, et qu'il subît une mort aussi infamante que cruelle ? Sans doute Dieu pouvait vouloir un autre ordre de choses. Étant admis même qu'il donnât l'existence à la nature humaine, il lui était aisé de conserver aux hommes la grâce d'origine, ou de les réhabiliter, s'ils venaient à tomber, sans que la mort du Verbe incarné fût nécessaire à leur rançon ; il pouvait fixer un autre temps et d'autres circonstances pour le rachat des hommes. Il ne l'a pas fait parce qu'il ne l'a pas voulu, et il ne l'a pas voulu par des raisons dignes de sa sagesse, de sa bonté et de sa justice [1].

« Dieu, dit Théodoret, ne voulut pas faire tout ce qu'il pouvait, « mais seulement ce qu'il jugeait suffisant. Il lui aurait été assuré- « ment aisé de créer dix ou vingt mille mondes, puisque sa seule « volonté y suffisait et qu'on ne conçoit pas de mode d'action pré-

1. Poterat etsi nunquam advenisset Christus, solummodo loqui Deus, et maledictionem solvere ; sed considerandum est quid hominibus expediat; neque in omnibus æstimare quid possit Deus.... Poterat etiam ab initio Salvator advenire ; aut cum advenit non tradi Pilato. Verum sub consummationem sæculorum venit, et quæsitus dixit : *Ego sum*. Quidquid enim fecit, hoc et utile est hominibus, nec aliter decebat fieri. (S. ATHANAS., lib. III *contra Arianos*.)

« sentant moins de difficultés. Il nous est très facile à nous-mêmes « de vouloir. Mais notre volonté n'a pas cette efficacité ni cette « vertu. Pour Dieu au contraire, tout ce qu'il veut est possible : « le pouvoir est joint en lui à la volonté. Cependant il n'a pas « donné dans la création la mesure de sa puissance ; il n'a fait que « ce qu'il a voulu faire [1]. »

Lactance résume en quelques mots précis l'enseignement catholique sur ce point; il dit : « Lorsque je considère l'ensemble des « choses existantes, je comprends que rien n'a dû être fait autrement qu'il le fut en réalité. Je ne dis pas que Dieu ne l'aurait « pas pu, puisqu'il peut tout ; mais il est nécesaire que la majesté « suprême, dont la sagesse est infinie, ait fait ce qui était le mieux « et le plus juste [2]. »

S. Épiphane dit à son tour : « Dieu a la puissance de faire ce « qu'il veut, car personne ne résiste à sa volonté ; mais il fait ce « qui est digne de sa divinité [3]. » Est-ce à dire que Dieu fait toujours ce qui, à nos yeux, paraîtrait plus digne de sa majesté divine? Assurément non, car nous sommes des juges très récusables de cette dignité; certainement nous tomberions mille fois dans l'erreur si nous voulions soumettre les actes de Dieu à notre appréciation ; mais rien ne l'oblige à choisir, entre tous les modes d'agir possibles, celui qui, selon nous, serait le plus digne et le plus parfait. Il a le choix libre des moyens pour atteindre la fin qu'il se propose, sa plus grande gloire, et le plus grand bien de ses créatures. Ce qu'il a voulu faire, il l'a fait, mais il était libre de vouloir et de faire autre chose [4].

1. Voluit autem non quanta poterat, sed quanta sufficere judicavit. Nam ipsi facile quidem erat, decem aut viginti millia creare mundorum : quandoquidem velle effectionum omnium facillimum est. Siquidem etiam nobis omnium est velle facillimum. Sed voluntatem nostram vis et facultas non sequitur. At universorum Deo possibilia sunt quæcumque vult. Quippe cum voluntate conjuncta est potestas. Nihilominus non potentia mensus est creaturam : sed quæcumque voluit fecit. (THEODORET., serm. IV *contra Gentiles*.)

2. Considerans conditionem rerum, intelligo nihil fieri aliter debuisse, quam factum est : ut non dicam potuisse, quia Deus potest omnia ; sed necesse est quod illa providentissima majestas id effecerit, quod erat melius et rectius. (LACT., in libro *de Opificio Dei*, cap. III.)

3. Potens est Deus ut faciat quod vult ; nemo enim ejus voluntati resistit ; verum agit quæcumque suæ Majestati congruunt. (S. EPIPH., *Hæres.*, LXX.)

4. Si voluisset ergo Filius Dei inde sibi humanam carnem, veramque, formare, unde formavit et illi primo homini, quoniam omnia per ipsum facta sunt, quis eum non potuisse audeat affirmare ? Si denique de cœlesti, vel de

Il est cependant des choses que Dieu ne peut pas faire et qui sont, comme on dit communément, impossibles à Dieu. En premier lieu, Dieu ne peut pas faire ce qui impliquerait contradiction, par exemple qu'une chose soit et qu'elle ne soit pas. En second lieu, il ne peut pas faire davantage ce qui ne s'accorde pas avec sa perfection souveraine. C'est ainsi qu'il ne saurait ni mourir, ni mentir, ni commettre le péché.

Il est certain que Dieu ne peut ni faire ni souffrir rien qui soit incompatible avec l'infinie perfection de sa nature, et tout le monde comprend que cette impuissance n'enlève absolument rien à la toute-puissance de Dieu. « Dieu, parce qu'il est tout-puissant, dit « S. Augustin, fait tout ce qu'il veut et ne souffre rien de ce qu'il « ne veut pas [1]. »

Il faut même ajouter, avec l'illustre docteur, que si Dieu pouvait ces sortes de choses, il ne serait pas tout-puissant. « Maintenant, « dit-il dans un de ses sermons, parlons des choses qui sont im- « possibles à Dieu : Il ne peut pas mourir; il ne peut pas pécher; « il ne peut pas mentir; il ne peut pas être trompé. Voilà ce que « Dieu ne peut pas faire, et s'il le pouvait, il ne serait pas tout- « puissant [2]. »

Hugues de Saint-Victor dit qu'il faut distinguer deux sortes de puissance : celle de faire et celle de ne pas endurer quelque chose. « Il faut, dit-il, affirmer la toute-puissance de Dieu comme très « véritable dans l'un et l'autre sens. Il n'y a rien, en effet, qui « puisse lui infliger quelque souffrance et il n'y a rien non plus « qui puisse l'empêcher de faire ce qu'il veut. Il peut toute chose, « excepté ce qui ne pourrait se faire sans lui causer quelque détri- « ment; mais il n'en est pas moins tout-puissant : au contraire, « s'il pouvait endurer cette sorte de choses, sa toute-puissance dis- « paraîtrait. Je dis que Dieu peut tout, et que cependant il ne peut « pas se détruire lui-même : le pouvoir, ce ne serait plus pouvoir

aerea, vel humida creatura corpus assumptum vellet commutare in humanæ carnis verissimam qualitatem in qua et vivere mortalis homo posset et mori, hoc eum potuisse quis negaret qui negare omnipotentem omnipotentis filium non auderet? (S. August., lib. XXVI *contra Faustum.*)

1. Omnipotens est enim faciendo quidquid vult, non patiendo quod non vult. (S. August., lib. X *de Civit. Dei*, cap. x.)

2. Jam ego dico quanta non possit. Non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli. Tanta non potest : quæ si posset, non esset omnipotens. (S. August., serm. CIX *de Tempore.*)

« mais être impuissant. Dieu peut donc tout ce qui est un effet de « la puissance, et il est véritablement tout-puissant, parce qu'il ne « peut pas être impuissant [1]. »

On peut résumer ainsi avec Nicole tout ce qu'il importe de savoir sur la puissance de Dieu [2].

« Dieu peut tout par sa seule volonté, sans instrument et sans dépendre de qui que ce soit : sa puissance s'étend à tout également. Il a tiré et il tire continuellement du néant ces corps immenses qui composent l'univers, c'est-à-dire les cieux, les éléments et tout ce qui en est composé. Il imprime continuellement dans cette vaste matière un mouvement qui en produit tous les changements ; de sorte que, jusqu'à la moindre feuille et au moindre atome de poussière, aucun corps ne se remue que par l'impression qu'il reçoit de Dieu. Il crée continuellement cette multitude d'âmes qu'il joint aux corps de ceux qui naissent tous les jours. Tous les êtres spirituels n'ont aucune pensée, aucune perception à laquelle Dieu ne contribue et ne coopère. Toutes ces opérations, si différentes entre elles par les sujets et par les lieux, ne lui coûtent rien ; il fait tout cela par un seul et unique acte, dans une paix souveraine. Tous ces ouvrages qui ne regardent que l'ordre de la nature ne sont rien, en comparaison des opérations surnaturelles dans les âmes, par lesquelles il les convertit, il les ressuscite, il les justifie et les fait son temple et sa demeure. Tout ce que Dieu fait dans les âmes en cette vie n'est rien en comparaison de ce qu'il opérera dans les âmes des bienheureux.

« La vue de la toute-puissance de Dieu doit nous inspirer des sentiments de terreur qui doivent nous éloigner d'offenser un Dieu tout-puissant. Elle doit nous faire mépriser toute la puissance des hommes, et particulièrement de ceux qui attaquent son Église : car que peuvent-ils faire contre un Dieu tout-puissant, qui renver-

1. Potestas duplex est, altera ad aliquid faciendum, altera ad nihil patiendum. Secundum utramque Deus omnipotens verissime affirmatur : quia nec aliquid est, quod ei ad patiendum corruptionem possit inferre, nec aliquid quod est faciendum, impedimentum afferre. Omnia quippe facere potest, præter id solum quod sine ejus læsione fieri non potest ; in quo tamen non minus omnipotens est, quia si id posset, omnipotens non esset. Dico ergo quod Deus omnia potest, et tamen seipsum destruere non potest. Hoc enim posse non esset, sed non posse. Itaque omnia potest Deus, quæ posse potentia est. Et ideo vere omnipotens est, quia impotens esse non potest. (Hug. Victor., lib. I *de Sacram. fidei*, cap. XXII.)

2. Nicole. Voir *Esprit de Nicole sur les vérités de la religion*, ch. I.

sera en un moment tous leurs desseins, à moins que leurs desseins ne servent d'acheminement aux siens? Elle doit nous donner beaucoup de confiance dans nos faiblesses, en nous assurant qu'il n'y a rien d'impossible à un Dieu tout-puissant. Elle doit nous empêcher de désespérer d'aucune chose, parce que non seulement rien n'est impossible à Dieu, mais qu'il se plaît quelquefois à renverser les projets des hommes et à nous faire triompher des plus puissants ennemis, lorsque nous sommes dans la plus grande faiblesse. »

Tels sont les principaux attributs de Dieu dont tous les autres découlent. Ce que nous en avons dit peut donner une idée de leur infinie grandeur; mais qui pourrait jamais les étudier assez? L'éternité ne suffira pas aux anges et aux élus pour les connaître dans toute leur plénitude. Nous pourrions parler encore de la providence par laquelle Dieu gouverne le monde naturel et surnaturel [1]; nous pourrions admirer les sollicitudes infinies de ses bontés

1. La providence, dit le cardinal Gousset, n'est point proprement un attribut de Dieu, c'est l'action de la volonté constante du Créateur, gouvernant le monde par les lois qu'il a lui-même établies et conduisant toutes choses en général et chaque chose en particulier à la fin qu'il s'est proposée dans sa sagesse. D'après l'idée que nous avons de la Providence, Dieu arrange et règle tous les événements; il place chaque créature dans son rang, en donnant à chacune sa mesure, son degré, sa proportion; il les régit toutes par une opération aussi douce que puissante; il opère dans les hommes, et souvent par les hommes, tout ce qu'il lui plait, quand il lui plaît et de la manière qu'il lui plait, sans être jamais arrêté dans l'exécution de ses desseins par l'opposition de la part des hommes: *Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*. (Sagesse, VIII, 1.)

« Tout, dans l'histoire de la religion, prouve le dogme de la divine providence. On ne peut, en effet, nier la providence sans nier toute religion: comme on ne peut admettre une religion quelconque sans admettre en même temps la providence. Aussi parce que tous les peuples ont eu des croyances religieuses, ils ont tous reconnu que la divinité gouverne le monde. Partout et dans tous les temps, les hommes se sont adressés à Dieu comme à leur souverain Maître, comme au souverain modérateur de toutes choses. L'action de Dieu sur les créatures n'a jamais été méconnue que par ceux qui ont dit dans leur cœur ou dans le délire de l'orgueil: Il n'y a point de Dieu.

« Nous devons, pour avoir une juste idée de la providence, recourir aux enseignements que Dieu a bien voulu donner lui-même au genre humain. Ce n'est que par une révélation surnaturelle que nous pouvons connaître jusqu'où s'étend son intervention dans le gouvernement du monde et des choses humaines. C'est la foi qui nous apprend que le Tout-Puissant pourvoit à tout; que les destinées de l'homme, le sort des empires et des peuples sont entre les mains de Dieu. Les livres saints contiennent l'histoire de nos premiers parents, des patriarches, des Hébreux sous la conduite de Moïse, du peuple

et de ses miséricordes, comme nous effrayer à la pensée des rigueurs de sa justice; nous pourrions jeter un regard sur les profonds mystères de la prédestination de l'élection des bons, de la réprobation des méchants, mais de tels sujets nous entraîneraient trop loin. Notre but était de dire le nécessaire sur la nature divine de Notre-Seigneur Jésus-Christ présent au Très Saint Sacrement de l'autel : nous l'avons fait avec quelques développements, trop longs peut-être à l'avis du lecteur, trop courts assurément si l'on considère la grandeur et l'importance du sujet. Il faut avancer maintenant, et après avoir considéré ce que Jésus-Christ est comme Dieu, nous devons voir aussi ce qu'il est en qualité de Fils de Dieu.

juif sous les prophètes, de Jésus-Christ, des apôtres, des premiers chrétiens, et cette histoire sainte n'est autre chose que l'histoire de la *providence*, de la puissance, de la sagesse, de la bonté, de la justice divine. Dieu s'y montre partout comme l'auteur et le conservateur de toutes choses, comme le roi des rois, le seigneur des seigneurs, le législateur suprême, vengeur du crime et rémunérateur de la vertu; comme l'arbitre souverain du sort des nations, les abaissant ou les élevant à son gré, disposant comme il lui plaît, dans sa miséricorde ou sa colère, de la paix et de la guerre, de la vie et de la mort, sans que personne puisse jamais s'opposer à l'exécution de ses desseins. Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu, au ciel, sur la terre et dans la profondeur des abîmes : *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit in cœlo et in terra, in mari et in omnibus abyssis.* (*Ps.* CXXXIV.).... Tout dans le monde moral comme dans le monde physique, dans l'ordre surnaturel comme pour les choses d'ici-bas, est soumis à l'action de la Providence : en vain, les rois, les princes, les législateurs voudraient s'y soustraire ; quoi qu'ils fassent, ils seront toujours plus gouvernés qu'ils ne gouvernent : il n'y a point de sagesse, il n'y a point de prudence, il n'y a point de conseil contre le Seigneur. (*Prov.*, XXI, 30.) » (GOUSSET, *Théol. dogm.*, t. II, n. 142, etc.)

CHAPITRE V

JÉSUS-CHRIST PRÉSENT SOUS LES ESPÈCES EUCHARISTIQUES, DANS SES RAPPORTS COMME DIEU AVEC LES DEUX AUTRES PERSONNES DIVINES

I. Trinité des personnes en Dieu. — II. Mystère de la génération éternelle du Fils de Dieu qui s'accomplit dans la Très Sainte Eucharistie. — III. Pourquoi le Fils de Dieu est aussi appelé Verbe, Image et Sagesse du Père. — IV. Autre mystère de la vie intime de Dieu, qui s'accomplit dans l'Eucharistie : La procession du Saint-Esprit. — V. Le Verbe Fils unique de Dieu, présent dans l'Eucharistie, consubstantiel au Père et au Saint-Esprit.

I.

TRINITÉ DES PERSONNES EN DIEU

La foi ne nous enseigne pas seulement qu'il y a un Dieu, et que ce Dieu unique, infiniment parfait, est absolument simple dans son essence. Elle nous dit encore qu'il y a en lui trois personnes, que chacune de ces trois personnes est Dieu, et que néanmoins elles ne sont toutes trois ensemble qu'un seul et même Dieu. — C'est l'adorable mystère de la Trinité, devant lequel toute intelligence créée doit s'incliner humblement, sans espérer de le comprendre. Les anges et les saints dans le ciel contemplent ce mystère ; mais toute l'éternité ne leur suffira pas pour en scruter les insondables profondeurs.

Notre divin Sauveur, Jésus Eucharistique, est, par sa nature divine, la seconde personne de l'adorable Trinité. Si donc nous voulons bien connaître celui que nous possédons au milieu de nous, il nous faut tout d'abord connaître, autant que nous le pouvons ici-bas, en quoi consiste précisément l'essence du mystère de la Très Sainte Trinité.

Quelles que soient les profondeurs du mystère dans lequel nous adorons un seul et unique Dieu en trois personnes distinctes, il nous est donné, grâce aux lumières de la révélation unies à celles de la raison, de ne pas nous borner simplement à constater qu'il est, avec la croyance à l'existence de Dieu, le point fondamental sur lequel repose tout l'édifice de notre sainte religion. Les théologiens se sont appliqués à l'étudier dans son essence et à découvrir, autant que le peut l'intelligence humaine,

en quoi elle consiste. Ils ont particulièrement reconnu quatre vérités.

La première, qu'il y a en Dieu deux processions, et que ces deux processions exigent trois personnes distinctes ;

La seconde, qu'il y a quatre relations et que de ces quatre relations résulte aussi la distinction de trois personnes ;

La troisième, que les trois personnes sont véritablement et réellement distinctes entre elles ;

La quatrième, qu'elles n'ont ensemble qu'une même et unique essence, un seul être divin.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter ces quatre questions avec les développements qu'elles comportent ; néanmoins il faut bien dire quelques mots sur chacune d'elles, si l'on veut connaître, autant qu'il doit nous être connu, le Verbe divin que nous adorons incarné et caché pour nous sous les Espèces Eucharistiques.

Que la nature divine, dans son unité parfaite et sa simplicité absolue, soit féconde, la Sainte Écriture, les Pères et les Conciles ne nous permettent pas d'en douter. Il y a en Dieu un principe premier d'où procède quelque chose qui se distingue de ce principe lui-même. Pour s'en convaincre, il suffirait de lire ces paroles que le Psalmiste prête au Messie : « Le Seigneur m'a dit : « Vous êtes mon fils : c'est moi qui aujourd'hui vous ai engendré [1], » et cet oracle du prophète Michée : « Et toi Bethléhem Ephrata, tu « es très petit entre les mille de Juda ; de toi sortira pour moi « celui qui doit être le dominateur en Israël, et sa génération est « du commencement, des jours de l'éternité [2]. » Notre-Seigneur Jésus-Christ dit lui-même : « Je suis sorti de Dieu [3] » ; et ailleurs, parlant du Saint-Esprit, il indique clairement que ce divin Esprit procède de lui et du Père, par ces mots : « Il recevra de ce qui « est à moi [4]. — Lorsque sera venu le Paraclet, que je vous en-« verrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père [5]. » Ces textes n'ont pas besoin de commentaire : nous y voyons expressé-

1. Dominus dixit ad me : Filius meus es tu ; Ego hodie genui te. (*Ps.* II, 7.)
2. Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda ; ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel, et egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis. (*Mich.*, V, 2.)
3. Ego enim ex Deo processi. (*Joann.*, VIII, 42.)
4. De meo accipiet. (*Joann.*, XVI, 14.)
5. Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit. (*Joann.*, XV, 26.)

ment que Dieu a un Fils qui procède du Père par voie de génération, et que cette génération est éternelle, c'est-à-dire que le Fils n'a pas commencé d'être fils, ni le Père d'être père, mais que l'un et l'autre sont éternellement ce qu'ils sont. Nous y voyons de même le Saint-Esprit qui procède du Père, mais qui procède aussi du Fils qui contribue à son existence et qui, avec le Père, lui donne sa mission. Mais il faut bien se garder de confondre ce qui s'opère en Dieu, l'être intellectuel par excellence, l'intelligence infiniment pure, avec ce qui paraît à nos sens dans les êtres matériels. Ce qui procède de Dieu ne se sépare pas de la substance divine, et ne la divise en aucune manière. C'est un acte intérieur, dont les opérations de notre propre intelligence peuvent contribuer à nous donner une idée. Vous comprenez, c'est-à-dire qu'il se forme dans votre intelligence, par la vertu qu'elle a de comprendre et par la connaissance d'une chose, une conception de cette chose. Cette conception est purement intérieure et elle existe complète dans votre intelligence; mais la voix ou tout autre moyen extérieur pourra la manifester aux sens : elle ne sortira point pour cela de votre intelligence et ne lui sera pas moins intimement unie, ne faisant qu'un avec elle. Il se passe quelque chose en Dieu d'analogue, mais avec une perfection infiniment plus grande, et c'est à cette sorte d'enfantement, qui s'accomplit en l'essence divine, sans blesser aucunement soit son unité, soit sa simplicité, que l'on a donné le nom générique de procession [1].

Les Pères de l'Église n'ont pas été sans parler des processions

1. Cum omnis processio sit secundum aliquam actionem; sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu; cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat; et dicitur *verbum cordis* significatum verbo vocis. — Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ; a quibus etiam similitudo accepta deficit a repræsentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica ponit processionem in divinis. (S. Thom., I p., q. xxvii, art. 1.)

qui sont en Dieu. S. Justin, dans l'*Exposition de la foi*, dit que « le Fils est lumière et qu'il tire son origine de la lumière par « génération. Le Saint-Esprit est aussi lumière et il vient de la « lumière, non par génération, mais par procession [1]. » S. Athanase écrit à l'évêque Sérapion : « Les véritables adorateurs adorent « le Père, mais ils l'adorent en esprit et en vérité, reconnaissant « le Fils, et dans le Fils l'Esprit; car l'Esprit est inséparable du « Fils, comme le Fils est inséparable du Père. Ce que la vérité « elle-même confirme par son témoignage lorsqu'elle dit : Je vous « enverrai le Paraclet, l'Esprit de vérité, qui procède du Père et « que le monde ne peut recevoir [2]. »

S. Augustin apporte aussi son témoignage en faveur des processions qui sont en Dieu, lorsqu'il dit : « Le Saint-Esprit, d'après « les Écritures, ne procède ni du Père seul, ni du Fils seul, mais « des deux [3]. » Ailleurs, expliquant ces paroles de Notre-Seigneur : « De même que le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils « d'avoir la vie en lui-même [4] », il dit : « Il faut comprendre que « de même que le Père a en lui-même cette vertu que le Saint-« Esprit procède de lui, il a donné au Fils que le même Esprit « saint procède aussi de lui, et cela de toute éternité. Ainsi, lors-« qu'il est dit que l'Esprit saint procède du Père, c'est pour faire « entendre que s'il procède aussi du Fils, c'est du Père que le « Fils tient cette vertu. Car si, tout ce que le Fils possède, il l'a « reçu du Père, certainement il en a reçu que le Saint-Esprit pro-« cède de lui [5]. »

1. Filius lumen de lumine generatione oritur. Spiritus sanctus lumen itidem de lumine, non generatione, verum processione prodiit. (S. Justin., *Exposit. Fid.*)

2. Veri idcirco adoratores adorent quidem Patrem, sed in spiritu et veritate confitentes Filium et in Filio Spiritum, cum sit Spiritus inseparabilis a Filio, ut inseparabilis est Filius a Patre. Quod et ipsa veritas suo testimonio probat, quum dicit : Mittam vobis Paracletum Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, quem mundus capere non potest. (S. Athan., Epist. *ad Serapion.*)

3. Qui Spiritus sanctus secundum Scripturas sanctas, nec Patris solius est, nec Filii solius, sed amborum. (S. August., lib. XV *de Trinit.*, cap. xxvii.)

4. Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit Filio vitam habere in semetipso. (*Joann.*, v, 26.)

5. Intelligat, sicut habet Pater in semetipso ut de illo procedat Spiritus sanctus, sic dedisse Filio ut de illo procedat idem Spiritus sanctus, et utrumque sine tempore; atque ita dictum Spiritum sanctum de Patre procedere ut intelligatur quod etiam procedit de Filio, de Patre esse Filio. Si enim quidquid habet de Patre habet Filius, de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus. (S. August., lib. XV *de Trinit.*, cap. xxvii.)

De ces textes et d'une multitude d'autres analogues, il est nécessaire de conclure que, d'après les écrits des Pères comme d'après la Sainte Écriture, il y a des processions dans l'essence divine. D'ailleurs l'Église en a fait un article de foi, qu'elle proclame solennellement dans le symbole de Nicée. « Je crois, dit-elle, « en un seul Dieu le Père.... et en un seul Seigneur Jésus-Christ, « Fils unique de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai « Dieu de vrai Dieu.... et en l'Esprit saint qui procède du Père et « du Fils [1]. » Et dans le symbole de S. Athanase, elle dit : « Le « Fils est du Père seul ; il n'est pas fait, il n'est pas créé, mais « engendré. Le Saint-Esprit est du Père et du Fils; il n'est pas « fait, il n'est pas créé, il n'est pas engendré, mais il procède [2]. »

La foi nous oblige donc à croire qu'il y a en Dieu des processions. Combien faut-il en admettre?

Les textes que nous avons cités, soit de l'Écriture, soit des Pères ou des symboles de la foi, parlent de deux et ne nous autorisent pas à en reconnaître davantage. Elles sont nécessaires et elles suffisent pour la trinité des personnes en Dieu. Notre-Seigneur Jésus-Christ dit en parlant de lui-même : « Je suis sorti de Dieu ; » et en parlant du Saint-Esprit : « Je vous enverrai l'Esprit de vérité « qui procède du Père. » Voilà bien les trois personnes divines : Le Père, le Fils qui procède du Père, et le Saint-Esprit qui procède de l'un et de l'autre. Dieu est intelligence. Cette intelligence infiniment parfaite ne peut pas être inactive, et son acte est la procession d'une première personne, le Verbe. Cette première procession a reçu le nom de génération : le Verbe est le Fils de Dieu. Mais outre l'intelligence qui comprend tout bien, il y a dans le Père et le Fils la volonté qui agit à son tour et qui veut ou aime le bien infini compris par l'intelligence. Cet acte simultané et unique des deux premières personnes est l'origine de la troisième, le Saint-Esprit. Et l'on ne peut pas admettre d'autres processions en Dieu parce que, seules, son intelligence et sa volonté trouvent en lui l'objet infini que réclame leur action et pour lequel elles existent [3].

1. Credo in unum Deum Patrem.... Et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei unigenitum, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero.... Et in Spiritum sanctum.... qui ex Patre Filioque procedit.

2. Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus : Spiritus sanctus a Patre et Filio : non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

3. Dicendum quod processiones in divinis accipi non possunt, nisi secun-

Il n'en est pas pour la toute-puissance comme pour la volonté et l'intelligence. Ce n'est pas en Dieu mais hors de Dieu que se déploie son action. Les êtres qu'elle multiplie ne procèdent pas de Dieu et en Dieu ; ils sont créés par lui et en dehors de lui.

Nous avons dit déjà que la première procession reçoit le nom de génération. C'est le nom que la Sainte Écriture lui donne, toutes les fois qu'elle en parle, et à ce nom correspond celui de Fils, donné aussi par elle à la personne divine qui est le terme de cette génération.

La seconde procession conserve particulièrement ce nom de *procession* parce que c'est celui sous lequel elle est ordinairement désignée dans la Sainte Écriture. On lui donne aussi le nom de *spiration active*, parce que le terme auquel elle aboutit est le Saint-Esprit.

Ces deux noms, génération et procession, ou spiration, sont consacrés par la Sainte Écriture, par toute la tradition et par l'usage constant de l'Église; on ne pourrait donc pas s'en écarter sans errer gravement; mais il faut reconnaître, avec tous les Pères, que le mystère que recouvrent ces mots *génération* et *procession*, *Fils* et *Esprit*, lorsqu'il s'agit de Dieu, est absolument ineffable, et que la raison ne saurait expliquer ni comprendre le pourquoi de ces noms [1]. Il n'y a donc qu'une seule conduite sage à laquelle on puisse s'arrêter : recevoir les noms et adorer humblement le mystère, tel que Dieu nous le présente, par l'organe de sa sainte Église.

Les deux processions qu'il faut reconnaître en Dieu et par lesquelles sont constituées, si l'on peut ainsi parler, trois hypostases ou personnes distinctes, en son inviolable unité, nécessitent et

dum actiones quæ in agente manent; hujusmodi autem actiones in natura intellectuali et divina non sunt nisi duæ, scilicet intelligere et velle. (S. Thom., I p., q. xxvii, art. 5.)

1. Voici, d'après S. Thomas, tout l'éclaircissement que peut donner la raison unie à la foi :

Processio igitur, quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis. Et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid, et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus. Quo nomine vitalis motio et impulsio designatur : prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum. (S. Thom., I p., q. xxvii, art. 4.)

établissent des relations entre ces trois adorables personnes. Ces relations ne sont pas seulement de raison, c'est-à-dire n'ayant pas d'existence réelle en elles-mêmes, mais uniquement dans notre intelligence : elles existent réellement en Dieu comme les personnes.

Nous lisons, en effet, dans l'Évangile selon S. Jean : « Ils sont « trois qui rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Fils et le « Saint-Esprit [1]. » Les relations entre ces trois personnes sont évidentes. « Un père n'est père, dit S. Thomas, qu'en vertu de la « paternité, et un fils n'est fils que par la filiation. Si donc la pa- « ternité et la filiation n'existaient pas réellement en Dieu, il s'en- « suivrait que Dieu ne serait pas réellement Père ni réellement « Fils, mais seulement pour notre manière de comprendre. C'est « en quoi consiste l'hérésie des Sabelliens [2]. »

Le saint docteur, dans la suite du même article, répète plusieurs fois que les relations entre les personnes divines sont des relations réellement existantes, et qu'il est nécessaire qu'elles le soient, puisqu'elles résultent des processions. Comment les relations pourraient-elles n'être pas réelles mais seulement le fait de l'intelligence humaine, lorsque le Père engendre réellement le Fils, et que du Père et du Fils procède réellement le Saint-Esprit? Ces relations existent donc, et si même aucune intelligence créée ne les soupçonnait, elles n'en existeraient pas moins; elles ne sont pas le fruit de nos pensées : elles sont de l'essence même de Dieu.

Il n'y a en Dieu que deux processions et trois personnes, mais les deux processions suffisent pour établir quatre relations entre les trois personnes. Il y a, de la part du Père, la génération active, en vertu de laquelle il est le principe du Fils. Il y a dans le Fils la génération passive ou la filiation, en vertu de laquelle il est le Fils du Père. Il y a la spiration active de la part du Père et du Fils, desquels le Saint-Esprit procède comme d'un principe unique. Il y a, dans le Saint-Esprit, la spiration ou procession passive qui le fait se rapporter au Père et au Fils comme à son principe unique, quoique le Père et le Fils soient deux personnes réellement distinctes.

1. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Filius et Spiritus sanctus. (*I. Joann.*, v, 7.)

2. Pater non dicitur nisi a paternitate, et Filius a filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter Pater, aut Filius, sed secundum rationem intelligentiæ tantum. Quod est hæresis sabelliana. (S. Thom., I p., q. xxviii, art. 1.)

Ces relations, toutes réelles qu'elles soient, n'établissent aucune supériorité ni aucune infériorité entre les trois personnes, parce qu'elles n'atteignent point la substance divine qui est toujours identiquement la même, une et indivisible dans les trois réunies, comme dans chacune d'elles prise à part. Sans doute il n'en est pas ainsi parmi les créatures, et les relations analogues à celles qui existent dans la Très Sainte Trinité entraînent des conséquences d'inégalité et de dépendance; mais la créature n'est pas Dieu : il ne faut pas juger de ce qui est en Dieu par ce que nous constatons en elle. De même, s'il s'agissait de créatures, d'êtres finis et bornés, ces relations ne pourraient exister sans composition; mais en Dieu, il est de foi qu'elles existent et que la simplicité absolue de Dieu n'en est aucunement altérée. Il n'y a pour cela, dans la nature divine, aucun genre de composition, ni physique, c'est-à dire de matière et de forme; ni métaphysique, c'est-à-dire de forme et de subsistance; ni logique, c'est-à-dire de genre et de différence. Voilà ce que la raison peut constater en Dieu, avec l'aide des lumières de la foi; mais il n'est donné à aucune créature de comprendre le fond de ce mystère; il faut croire et adorer.

Faut-il reconnaître une distinction quelconque entre les relations qui unissent les trois adorables personnes de la Trinité divine, et l'essence même de Dieu?

Au XIIe siècle, Gilbert de la Porrée, philosophe subtil mais mauvais théologien, enseigna qu'il fallait considérer, dans la nature divine, ce qui est abstrait selon notre manière de voir, comme réellement distinct de ce qui est concret. Selon lui, la divinité serait, dans la réalité, différente de Dieu, et la paternité différente du Père; les relations se distingueraient réellement de l'essence, et non pas seulement d'une manière virtuelle. Au concile de Reims tenu sous le pape Eugène III, S. Bernard combattit victorieusement ces erreurs qui ne se relevèrent pas, quoique Durand et Scot aient avancé plus tard des opinions qui en approchaient.

La doctrine de l'Église, enseignée par les théologiens et résultant des décisions dogmatiques de plusieurs conciles, est que la seule distinction que l'on doit admettre entre les relations des personnes divines et l'essence de Dieu est une distinction purement virtuelle. Ces relations sont avec l'essence, la nature, la substance divine un seul et même être infiniment simple, dont elles ne se

différencient pas dans la réalité. Mais néanmoins il y a, dans cette unité et cette simplicité de Dieu, quelque chose qui autorise la raison humaine à distinguer les relations de l'essence. Le Concile de Latran dit expressément que les relations en Dieu et l'essence sont une même et simple entité [1]. Celui de Reims déclare que la sagesse et les autres attributs de Dieu sont la même chose que Dieu. Le Concile de Florence définit qu'entre l'essence divine et les relations, il n'y a qu'une distinction de raison, et les théologiens grecs présents à ce Concile reconnaissent que tel est aussi leur enseignement [2].

Il faut bien qu'il en soit ainsi puisque, si l'on admettait une distinction réelle entre les relations des personnes et l'essence en Dieu, il faudrait reconnaître quatre entités distinctes, l'essence et les trois personnes, une quaternité au lieu d'une trinité, ce qui est contraire à la foi. D'ailleurs on ne saurait admettre en Dieu d'autre distinction réelle que celles qui résultent de relations opposées, comme la paternité et la filiation, qui distinguent réellement le Père et le Fils, comme personnes divines; autrement l'absolu serait multiplié et la divinité aussi. S'il y avait distinction réelle entre l'essence et les personnes, entre les attributs différents, ou les attributs et la nature, il faudrait reconnaître autant de dieux que d'entités réellement distinctes, ce qui est absurde et inadmissible. On ne peut donc admettre qu'une distinction virtuelle entre les relations des personnes et l'essence divine [3].

Les théologiens enseignent que les relations qui constituent les personnes divines ajoutent une perfection à l'essence de Dieu, quoique l'essence de Dieu, infiniment parfaite en elle-même, ne puisse recevoir aucune perfection qui ne soit pas elle-même, et ne lui soit pas réellement identique. Mais c'est par les relations que les personnes divines sont réellement constituées; c'est par la paternité que la première personne est le Père; par la filiation que la seconde personne est le Fils; par la spiration que la troisième personne est le Saint-Esprit; ce qui distingue entre elles ces trois adorables personnes, ce qui fait que l'une n'est pas l'autre, ne saurait être quelque chose de purement virtuel : un effet réel demande une cause réelle. Qui oserait dire qu'une telle cause, qu'une telle

1. *Lateran.*, cap. *Damnamus.*
2. *Florent.*, sess. XVI.
3. Vide S. Thom., I p., q. XXVIII, art. 2, et q. XXXIII, art. 3.

relation nuit à la perfection de Dieu ou n'y ajoute rien? Les relations divines sont donc des perfections réelles de l'essence de Dieu, incompréhensiblement unies à elle, et contribuant à son infinie perfection, sans troubler en rien son admirable simplicité. L'Être absolu est toujours un et unique, subsistant par lui-même; mais sa simplicité absolue n'exclut pas les attributs et les perfections qui, au contraire, sont nécessaires à sa nature. Parmi ces perfections prennent place les relations, et des relations résultent, dans l'être absolu de Dieu, trois subsistances réelles non pas absolues, mais relatives, trois personnes réellement distinctes, mais qui ne sont ensemble qu'un seul et même être, un Dieu unique et indivisible.

Il est nécessaire d'examiner de plus près ce qui concerne en général les trois adorables personnes de la Très Sainte Trinité.

Boëce définit la personne : *une substance indivisible de nature raisonnable*. C'est une *substance*, c'est-à-dire un être complet; d'où il suit que l'âme humaine séparée de son corps, bien que subsistant par elle-même, n'est pas une personne : ce n'est pas un homme, une substance complète selon sa nature. Cette substance n'est une personne qu'à la condition d'être individualisée; ce qui demeure universel et n'a pas d'existence concrète et séparée dans un être particulier, ne saurait être une personne. Enfin le nom de personne ne convient qu'aux êtres dont la nature est raisonnable et intelligente; les substances privées de raison ne sont pas des personnes.

Les Pères et les écrivains ecclésiastiques de l'Église grecque, lorsqu'ils traitent des personnes divines, remplacent ordinairement ce nom *personne* par celui d'*hypostase*, dont la signification est la même.

Il est aisé de démontrer que la notion de la personne, telle qu'elle est définie par Boëce et acceptée par S. Thomas, trouve en Dieu son application. Si la personne est une substance indivisible de nature raisonnable, la nature de Dieu n'est-elle pas la nature raisonnable par excellence, puisqu'il est un esprit infiniment et absolument pur? Et cette même nature, si on la considère sous le rapport de la paternité qui est en elle, n'est-elle pas incommunicable? Le Père n'est-il pas dans l'impossibilité de communiquer à quelque autre sa paternité? Le Père, en tant que Père, communique bien au Fils tout son être divin, toutes ses perfections, mais il ne lui communique pas sa paternité, non plus qu'au Saint-Es-

prit. On peut appliquer ce même raisonnement aux autres personnes divines. Il faut donc reconnaître des personnes en Dieu. Le symbole de S. Athanase ne permet pas d'ailleurs d'en douter, puisqu'on y lit : « Autre est la personne du Père, autre celle du « Fils, autre celle du Saint-Esprit. » Le Concile de Florence le déclare aussi formellement [1].

Ainsi donc, Dieu est l'être absolu, subsistant par lui-même, et cette subsistance absolue est indépendante des personnes avec lesquelles elle ne se multiplie pas [2] ; elle est unique en Dieu ; elle se confond avec son existence, son essence, sa nature. Mais cette subsistance unique est en quelque manière modifiée par les relations qui sont en Dieu, et qui constituent les personnes ; elle devient, par ces relations, triplement incommunicable, comme Père, comme Fils et comme Saint-Esprit ; de sorte que ces trois adorables personnes ont chacune leur subsistance distincte comme personnes, et que ces trois subsistances distinctes n'en sont au fond qu'une seule, comme les trois personnes, dont chacune est Dieu, ne sont néanmoins qu'un seul et même Dieu, une seule et même essence divine.

Il y a donc trois personnes en Dieu, et ces trois personnes, réellement distinctes comme personnes, n'ont qu'une même nature et une même divinité : elles ne sont qu'un seul Dieu. Mais peut-on prouver que l'unité de Dieu subsiste réellement malgré la trinité des personnes divines ? Quelques hérétiques auxquels on a donné le nom de Trithéistes l'ont nié : ils ont admis trois dieux selon le nombre des personnes divines. Sans doute leur erreur est éteinte depuis longtemps, mais il est toujours bon de connaître au moins quelques preuves d'une vérité qui a été attaquée et qui peut l'être encore.

La Sainte Écriture qui nous parle, en cent passages, des trois personnes divines, n'affirme pas avec moins d'autorité l'unité de Dieu. C'est ainsi que, dans le Deutéronome, Dieu dit à son peuple : « Vous voyez que je suis seul et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que « moi [3]. » Le chapitre XLV d'Isaïe est consacré presque tout entier à proclamer l'unité de Dieu. Le Seigneur s'adresse à Cyrus, par la

1. *Concil. Florent.*, cap. *Firmiter.*
2. Natura divina est in se habens esse subsistens, nulla intellecta personarum distinctione. (S. THOM., in I, dist. XXI, q. II.)
3. Videte quod ego sim solus et non sit alius Deus præter me. (*Deuter.*, XXXII, 39.)

bouche du prophète, et lui dit : « Je suis le Seigneur et il n'y en a « pas davantage ; hors de moi il n'y a pas de Dieu ; et je t'ai ceint, « et tu ne m'as pas connu ; afin qu'ils sachent, ceux qui sont du « levant et ceux qui sont de l'occident, que hors moi il n'y en a « pas. Je suis le Seigneur et il n'y en a pas d'autre [1].... Annoncez, « venez et consultez ensemble : qui a fait entendre cela dès le « commencement, et dès lors qui l'a prédit? N'est-ce pas moi, le « Seigneur, et il n'y a plus de Dieu hors de moi? Un Dieu juste « et qui sauve, il n'y en a pas excepté moi. Convertissez-vous à « moi, et vous serez sauvés, vous tous, confins de la terre, parce « que moi je suis Dieu et qu'il n'y en a point d'autre [2]. »

L'apôtre S. Paul parle comme le prophète. Il écrit aux Corinthiens : « Quoiqu'il y ait ce qu'on appelle des dieux, soit dans le « ciel, soit sur la terre (or il y a ainsi beaucoup de dieux et de « seigneurs), pour nous, cependant, il n'est qu'un seul Dieu : le « Père, de qui toutes choses viennent, et nous surtout qu'il a faits « pour lui, et qu'un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui toutes « choses sont, et nous aussi par lui [3]. » C'est bien là l'unité de Dieu enseignée par opposition avec le polythéisme des gentils, et c'est en même temps la pluralité des personnes en ce Dieu unique, proclamée en face de l'erreur commune chez les Juifs, dont la plupart l'ignoraient ou refusaient de l'admettre. On lit encore dans l'Épître aux Éphésiens : « Il y a un seul Seigneur, une seule « foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous [4]. » C'est bien encore l'unité de Dieu ; en même temps, la pluralité des personnes ressort de l'ensemble de toute cette épître, dans laquelle se trouve affirmée la divinité du Fils et du Saint-Esprit aussi bien que celle du Père : qu'on lise en particulier, dans le texte même, les deux

1. Ego Dominus et non est amplius : extra me non est Deus : accinxi te et non cognovisti me : ut sciant hi qui ab ortu solis, et qui ab occidente, quoniam absque me non est. Ego Dominus et non est alter. (*Is.*, XLV, 5, 6.)

2. Annuntiate, et venite, et consiliamini simul : quis auditum fecit hoc ab initio, ex tunc prædixit illud? Numquid non ego Dominus, et non est ultra Deus absque me? Deus justus et salvans non est præter me. Convertimini ad me, et salvi eritis, omnes fines terræ, quia ego Deus, et non est alius. (ID., *ibid.*, 21, 22.)

3. Nam etsi sunt qui dicantur dii, sive in cœlo, sive in terra (siquidem sunt dii multi et domini multi) : nobis tamen unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum : et unus Dominus Jesus Christus per quem omnia et nos per ipsum. (*I. Cor.*, VIII, 5, 6.)

4. Unus Dominus, una fides, unum baptismum. Unus Deus et Pater omnium. (*Ephes.*, IV, 5, 6.)

premiers chapitres que nous ne pouvons transcrire ici : on en trouvera la preuve presque à chaque verset.

Le symbole de S. Athanase exprime, avec une grande précision, l'unité de Dieu et la trinité des personnes divines, par ces quelques mots : « Il faut vénérer l'unité dans la Trinité, et la « Trinité dans l'unité [1]. »

Le Concile de Latran définit la même doctrine en ces termes : « Approuvés par le Concile sacré et universel, nous croyons et « nous confessons avec Pierre qu'il existe quelque chose de su- « prème, d'incompréhensible et d'ineffable qui est véritablement « Père, Fils et Saint-Esprit, trois personnes en même temps et « chacune distincte des autres. Et il y a en Dieu seulement trinité « et non quaternité, parce que chaque personne est cette chose, « cette substance, essence ou nature divine, qui seule est le principe « de tout, en dehors duquel on n'en peut pas trouver d'autre [2]. »

Le sixième Concile général réuni à Constantinople en l'année 680, par le pape S. Agathon, de concert avec l'empereur Constantin Pogonat, s'occupa principalement de mettre fin à l'agitation soulevée par les monothélites. On y lut une lettre synodale d'un autre Concile tenu à Rome, et cette lettre fut approuvée par les Pères du Concile de Constantinople. Elle contenait, entre autres déclarations, cette profession de foi : « Les Pères du Concile confessent la « Trinité dans l'unité, et l'unité dans la Trinité; l'unité d'essence « et la Trinité des personnes ou des substances, Dieu le Père, Dieu « le Fils, Dieu le Saint-Esprit : non pas trois Dieux, mais un seul « Dieu [3]. » — On trouve encore, dans les actes de ce même Concile, l'approbation d'une lettre synodale adressée au pape et à tous les patriarches, quelques années auparavant, par S. Sophrone de Jéru-

1. Ita ut per omnia sicut jam supra dictum est, et unitas in Trinitate, et Trinitas in unitate veneranda sit. (*Symb. S. Athanas.*)

2. Nos autem sacro et universali Concilio approbante, credimus, et confitemur cum Petro quod una quædam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, tres personæ simul ac singulatim quælibet earum. Et ideo in Deo Trinitas est solummodo, non quaternitas; quia quælibet personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, sive natura divina quæ sola est universorum principium, præter quod aliud non inveniri potest. (*Concil. Lateran.* IV, cap. II.)

3. Trinitatem in unitate et unitatem in Trinitate; unitatem quidem essentiæ, Trinitatem vero personarum, sive subsistentiarum, Deum Patrem confitentes, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum; non tres Deos, sed unum Deum. (*Concil. general.* VI, *Constantinop.*, act. VI.)

salem. Cette lettre renferme un magnifique exposé de la foi catholique sur le mystère de la Trinité et, en particulier, sur l'unité de l'Être divin dans la trinité des personnes.

On pourrait aisément multiplier les textes de cette sorte ; les actes des Conciles et les écrits des Pères grecs ou romains en présentent une ample moisson. S. Denis l'Aréopagite, S. Justin, S. Athanase, S. Grégoire de Nysse, S. Basile, Tertullien, S. Hilaire, S. Ambroise, S. Augustin, S. Jérôme et bien d'autres apportent leur témoignage en faveur de l'unité de Dieu dans la trinité des personnes [1] ; ils ne se contentent pas d'exposer la doctrine de

1. Unitas est, unifica unitatis omnis. (S. DIONYS., lib. *de Divinis Nomin.*, cap. X.)

Unitas enim in Trinitate intelligitur, et Trinitas in unitate cognoscitur. (S. JUSTIN., *in Ectesi.*)

Qui unum dicit Deum duo profitetur ; eo ipso quod Pater et Filius divinitate sint unum. (S. ATHANAS., orat. V *adversus Arianos.*)

Nullo id sermone consequi possumus nos, quemadmodum res eadem numerabilis sit et numerum fugiat : tum ut distincta noscatur et in unitate nihilominus intelligatur : atque et hypostasi disjuncta, et subjecto minime divisa sit. Ac rursus aliud sit illud, cujus et Verbum est et Spiritus. (S. GREGOR. NYSS., *Orat. cathol.*, cap. III.)

Nobis unus est Deus, quoniam una est divinitas.... Individua individuis, ut uno verbo dicam, est divinitas, ac velut in tribus solibus sibi cohærentibus una lucis est commixtio et temperatio. (S. GREG. NAZ., orat. XXXVII.)

Nos unum Deum, non numero, sed natura, profiteri. Quidquid numero unum dicitur, hoc revera unum non est, neque natura simplex. (S. BASIL., epist. CXLI.)

Unum est (scilicet Filius Dei) ad suum genitorem identitate naturali : tametsi secundum hypostasim propriam existat. (S. CYRILL. ALEX., lib. X *contra Julianum.*)

Filius namque Dei Deus est : hoc enim significatur ex nomine. Non duos Deos connumerat nomen unum, quia unius atque indifferentis naturæ unum Deus nomen est. (S. HILAR., lib. VII *de Trinitate.*)

Adoremus Patrem et Filium et Spiritum sanctum ; in Filio Patrem, in Spiritu autem sancto aut Patrem aut Filium intelligentes ; distinguentes antequam conjungamus, et jungentes antequam dividamus ; unitatem in Trinitate venerantes, et Trinitatem in unitate confitentes. (S. AMBROS., lib. in *Symbol. Apostol.*, cap. V.)

Patris ergo et Filii, et Spiritus sancti, etiamsi disparem potestatem, naturam saltem confiteantur æqualem. (S. AUGUST., lib. *contra Sermonem Arianorum*, cap. XVIII.)

Cum ergo fides et confessio tua, ut credimus, atque confidimus, coæternam Trinitatem unius divinitatis et substantiæ, et operis et regni esse testetur.... a Deo doctus es, docens unitatem Trinitatis sine confusione jungens, et Trinitatem ipsius unitatis sine separatione distinguens ; ita ut nulla alteri personæ conveniat, et in omni persona trium Deus unus eluceat ; et tantus quidem Filius quantus et Pater, quantus et Spiritus sanctus. Sed semper quisquis sui nominis proprietate distinctus, individuam retinet in virtutis et gloriæ æqualitate, concordiam. (S. PAULIN., Epist. XXVII *ad Victricium.*)

l'Église, mais ils donnent souvent des raisons qui militent en sa faveur. C'est ainsi que Tertullien, dans son livre contre Praxéas, enseigne que nous disons que Dieu est un, parce qu'il y a en lui trois personnes en une seule nature : S. Justin, dans son *Dialogue avec Tryphon*, et Clément d'Alexandrie, dans le *Pédagogue*, reprennent le même argument. Athénagore, S. Théophile Martyr, S. Basile, exposent que la trinité des personnes n'est pas un obstacle à l'unité de la nature. D'autres montrent la différence qui existe entre les trois personnes divines et les êtres créés. Dans ceux-ci la nature se divise et se multiplie avec les individus, tandis que, pour les personnes divines, la nature demeure une et indivisible. D'autres encore font remarquer, avec l'apôtre S. Paul, que le mystère de la Très Sainte Trinité est incompréhensible et ineffable, ce qui ne serait pas, disent-ils, si chaque personne divine avait sa nature particulière, semblable à celle des autres, mais non pas identiquement et numériquement la même. Enfin si l'unité de nature n'existait pas dans la trinité des personnes, les Pères n'auraient pas eu à combattre, pendant les premiers siècles, tant d'hérésies diverses occasionnées par la profondeur même de cet adorable mystère.

Ajoutons pour terminer que la raison elle-même exige que les trois personnes divines, du moment qu'elles existent réellement, n'aient ensemble qu'une même nature et une même divinité, qu'elles ne soient qu'un seul être, une seule substance. Si en effet l'essence ou la substance divine était divisée entre les trois personnes, Dieu ne serait plus l'être infiniment parfait, car toute division est une imperfection; chacune des trois personnes serait moins que les trois ensemble; elles ne seraient pas infinies, puisqu'il y aurait du plus et du moins entre elles, et l'assemblage de trois êtres finis ne pourrait donner qu'un tout qui, semblable à ses parties, serait fini comme elles. Il y aurait trois Dieux, ou plutôt il n'y aurait plus de Dieu, puisque l'être infiniment parfait et indépendant de toutes choses n'existerait plus.

Quiconque croit en Dieu, quiconque reconnaît en même temps la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit serait donc inconséquent s'il n'admettait pas l'unité de nature dans la trinité des personnes divines; il outragerait la raison en même temps qu'il perdrait la foi.

Tel est le Dieu que nous adorons dans le très saint et très véné-

rable sacrement de l'Eucharistie, où la divinité tout entière se trouve en la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Qui pourrait ne pas se dévouer entièrement, ne pas se consacrer sans réserve au culte et au service d'un Dieu si grand, et qui daigne ainsi s'approcher de nous ?

II.

MYSTÈRE DE LA GÉNÉRATION ÉTERNELLE DU FILS DE DIEU QUI S'ACCOMPLIT DANS LA TRÈS SAINTE EUCHARISTIE

Les trois personnes de l'adorable Trinité qui sont un seul et même Dieu sont inséparables, et l'une d'elles ne peut pas être particulièrement en un lieu, pour parler selon l'imperfection du langage humain, sans que les deux autres y soient avec elles, et que l'acte éternel qui constitue leurs relations et distingue leur personnalité s'y accomplisse en même temps. Nous adorons, voilée sous les Espèces eucharistiques, la seconde des trois personnes divines; mais nous ne devons pas oublier la première et la troisième, ni les mystères infiniment profonds de la vie intime de Dieu, qui s'accomplissent sur nos autels et dans nos tabernacles.

La foi catholique croit et enseigne que la seconde personne de la Sainte Trinité est véritablement le Fils de Dieu. Ce nom de Fils de Dieu est le premier sous lequel elle le désigne proprement, et si l'Église, instruite par l'Écriture et éclairée par l'Esprit saint, donne ce nom à la seconde personne de la très adorable Trinité, c'est parce qu'il lui convient en vertu du mode selon lequel elle procède du Père. On donne quelquefois, il est vrai, ce nom de *fils de Dieu*, improprement ou par métaphore, aux anges ou aux hommes justes, à ceux que Dieu adopte en raison de leur participation à la grâce de Jésus-Christ; mais le véritable Fils de Dieu, son Fils unique, premier-né avant toute créature, c'est celui à qui, de toute éternité, il a dit : « Vous êtes mon Fils, je vous ai engendré aujourd'hui : » *Filius meus es tu; ego hodie genui te;* c'est celui que nous adorons au Très Saint Sacrement de l'autel.

Quatre conditions, en effet, sont nécessaires pour que la seconde personne de la Sainte Trinité soit et puisse être appelée, dans toute la rigueur des termes, le Fils de Dieu.

La première de ces conditions est que le Fils procède de la substance et de la nature du Père.

Notre-Seigneur Jésus-Christ a daigné nous déclarer lui-même que, selon sa nature divine, c'est du Père qu'il procède. Il nous a dit : « Je suis sorti du Père, et je suis venu dans le monde [1]. » S. Augustin fait cette remarque : « Le Fils unique de Dieu n'est « pas sorti du Père comme toutes les créatures qu'il a tirées du « néant. Il n'a pas fait son Fils de rien, mais il l'a engendré de sa « propre substance. Il ne lui a pas donné naissance dans le temps : « au contraire c'est par lui qu'il a créé tous les temps [2]. » S. Athanase parle de même, ainsi que plusieurs autres Pères. D'après S. Hilaire, dans le VIe livre *sur la Trinité*, lorsque l'Écriture dit : « Je vous ai engendré de mon sein, » on ne peut pas croire que celui dont elle parle ainsi ait été tiré par Dieu du néant. Les expressions qui ne conviennent littéralement qu'à des naissances corporelles marquent assez qu'il s'agit d'une nativité véritable. Dieu n'a pas de corps ni de membres, quoiqu'il dise, en parlant de la génération de son Fils : « Je vous ai engendré avant l'étoile « du matin. » Mais pour exprimer avec plus de force cette inénarrable génération de son Fils, procédant en toute vérité de sa substance divine, il s'est servi d'expressions que les hommes pouvaient comprendre, parce qu'elles sont en rapport avec leur nature. Il n'y a pas ainsi d'équivoque possible, et il faut bien croire que c'est réellement de sa substance et non pas du néant que le Fils est sorti [3].

La seconde condition est que le Fils, non seulement procède de la substance du Père, mais qu'il soit de même nature, de même essence que lui. Qu'il en soit ainsi, l'Apôtre ne nous permet pas d'en douter, lorsqu'il dit que le Verbe « est la splendeur de la « gloire de Dieu et la figure de sa substance [4] ; » c'est-à-dire que

1. Exivi a Patre et veni in mundum. (*Joann.*, XVI, 28.)

2. Non sic ex Deo Patre Unigenitus Filius, quemadmodum ex illo est universa creatura, quam ex nihilo creavit. Hunc quippe de sua substantia genuit, non ex nihilo fecit : nec eum ex tempore genuit, per quem cuncta tempora condidit. (S. AUGUST., Epist. LXVI.)

3. Deinde cum significatur *ex utero*, interrogo an credi possit esse natus ex nihilo, cum nativitatis veritas per corporalium efficientiam nomina reveletur ? Non enim membris corporalibus consistens Deus, cum generationem Filii commemorasset, ait : *Ex utero ante luciferum genui te.* Sed inenarrabilem illam unigeniti ex se Filii nativitatem ex divinitatis suæ veritate confirmans, ad intelligentiæ fidem locutus est, ut de divinis his rebus secundum humanam naturam naturæ sensum ad fidei scientiam erudiret : ut cum ait, *ex utero*, non ex nihilo creatio substitisse, sed ex se unigeniti sui naturalis doceretur nativitas. (S. HILAR., *de Trinit.*, lib. VI.)

4. Qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus. (*Hebr.*, I, 3.)

sa similitude avec le Père est parfaite. « Il est le Fils unique et « l'image du Dieu invisible, il est nécessaire par conséquent qu'il « soit d'essence semblable, aussi bien selon l'espèce que selon la « nature, » dit S. Hilaire [1]. Il ajoute : « Et représenter ainsi dans « toute sa vérité la forme du Père, avec la similitude parfaite « sous le rapport de la nature, c'est être véritablement Fils de « Dieu [2]. »

Une troisième condition est encore nécessaire, pour que le Fils de Dieu ait droit en toute rigueur à ce titre de Fils; il ne lui suffit pas, comme aux hommes et aux autres êtres vivants, que sa nature ressemble à celle de son Père, il faut qu'elle soit numériquement la même et que cette nature ne soit pas celle de deux êtres distincts, mais d'un seul. S'il en était autrement, si deux êtres distincts et séparés l'un de l'autre possédaient la nature divine, il y aurait deux divinités au lieu d'une seule. Aussi Notre-Seigneur Jésus-Christ a-t-il eu soin de nous avertir que la nature divine, si elle est le propre de plusieurs personnes, n'est pas pour cela divisée entre plusieurs êtres, lorsqu'il a dit : « Mon Père et moi nous sommes une seule chose [3]. » Et il a répété le même enseignement sous d'autres termes, en disant à ses apôtres, qui témoignaient le désir de voir son Père céleste : « Celui qui me voit voit aussi mon Père [4]. » Que le Fils soit dans le Père, dit S. Athanase, et que le Père soit dans le Fils, cela signifie uniquement que le Fils engendré de Dieu est, par sa nature même, tel que le Père qui l'engendre; que la forme ou l'essence du Père se retrouve tout entière en lui, et que lui-même est tout entier dans la substance paternelle. Il y a donc dualité de personnes, un fils et un père; mais la nature n'est pas divisée, car son intégrité est au-dessus de toute atteinte [5].

Enfin, la quatrième et dernière condition, sans laquelle la génération du Fils de Dieu ne serait pas une génération véritable et

1. Cum enim unigenitus Filius Dei, et imago invisibilis Dei sit, necesse est per speciem atque naturam similis essentiæ sit. (S. Hilar., *de Synodis*, n. xi.)
2. Et hoc vere est esse Filium Dei, paternæ scilicet formæ veritatem coimaginatæ in se naturæ perfecta similitudine retulisse. (Id., *ibid.*)
3. Ego et Pater unum sumus. (*Joann.*, x, 30.)
4. Qui videt me videt et Patrem meum. (*Joann.*, xiv, 9.)
5. Igitur in Patre Filium esse, et Patrem in Filio, hoc nihil est aliud, quam illum qui ex Deo genitus est, naturaliter talem esse, qualis est genitor Pater, eumque ostendere paternam formam in se et vicissim ostendi in paterna substantia : unus igitur, et unus, dualitas; non divisa est natura cum sit indeficiens ad suam integritatem. (S. Athan., orat. *contra Sabell.*)

lui-même ne serait pas réellement Fils de Dieu, est que cette génération soit éternelle, et que jamais le Verbe divin n'eût été simplement possible.

L'Ecclésiastique témoigne de l'éternité de cette génération, lorsqu'il fait dire au Verbe ou à la Sagesse de Dieu : « Dès le principe « avant tous les siècles, j'ai été créée [1], » c'est-à-dire *engendrée*, et si l'on s'en rapporte au texte hébreu; ce qui fait dire à S. Ambroise : Le Père n'a pas commencé d'être ce qu'il est, c'est-à-dire Père, et s'il n'a pas commencé, le Fils non plus n'a pas commencé d'être Fils [2]. Et cette génération éternelle exclut toute dépendance pour le Fils, et toute possibilité pour le Père de ne pas engendrer, comme pour le Fils de n'être pas engendré. Le Père, parce qu'il est éternel, est immuable ; il ne peut pas devenir Père, s'il ne l'est éternellement; il ne peut pas acquérir, par cet acte éternel, une nouvelle autorité. Le Fils de son côté, parce qu'il est éternel comme le Père, ne peut pas devenir Fils puisqu'il l'est éternellement, ni se trouver dans un état de dépendance incompatible avec sa perfection infinie. Ce qu'il est, il l'a toujours été et le sera toujours, selon la parole de David répétée par S. Paul : « Vous « êtes toujours le même et vos années ne passent pas [3]. »

Quelle reconnaissance ne doit pas être la nôtre lorsque nous savons que ce Fils éternel de Dieu s'est fait homme pour nous, et lorsqu'il nous est donné de nous approcher de lui dans le sacrement adorable où il s'est caché par amour pour nous, afin d'être notre consolateur, notre victime et notre nourriture ?

Nous pouvons donc, avec Pierre et les autres apôtres, dire au Seigneur : « Vous êtes véritablement le Fils de Dieu [4]. » Ajoutons avec S. Jean : « Nous savons que le Fils de Dieu est venu et « nous a donné l'intelligence, afin que nous connaissions le vrai « Dieu et que nous soyons en son vrai Fils. C'est lui qui est le vrai « Fils de Dieu, et la vie éternelle [5]. »

Si l'on veut maintenant se former une idée aussi peu imparfaite

1. Ab initio et ante sæcula creata sum. (*Eccli.*, XXIV, 14.)

2. Quod Pater est, esse non cœpit; et si non cœpit, nec Filius cœpit. (S. AMBROS., *de Symbolo*, cap. IV.)

3. Tu autem idem ipse es et anni tui non deficient. (*Ps.* CI, 27.)

4. Vere Filius Dei es. (*Matth.*, XIV, 33.)

5. Et scimus quoniam Filius Dei venit et dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus et vita æterna. (*I. Joann.*, V, 20.)

que possible du mode selon lequel s'accomplit l'éternelle génération du Fils de Dieu, ces quelques lignes de Bossuet pourront y aider. Après avoir donné diverses comparaisons, il dit : « Tout « cela est mort : le soleil, son rayon, sa chaleur ; un cachet, son « expression ; une image ou taillée ou peinte ; un miroir et les res- « semblances que les objets y produisent, sont choses mortes. Dieu « a fait une image plus vive de son éternelle et pure génération ; « et afin qu'elle nous fût plus connue, c'est en nous-mêmes qu'il « l'a faite.

« Il l'a faite lorsqu'il a dit : *Faisons l'homme.* Il voulut alors « faire quelque chose où fût déclarée l'opération de son Fils, d'un « autre lui-même, puisqu'il dit : *Faisons.* Il voulut faire quelque « chose qui fût vivant comme lui, intelligent comme lui, autrement « on ne saurait ce que voudrait dire : *Faisons l'homme à notre « image et ressemblance. A notre image*, dans le fond de sa nature ; « *à notre ressemblance*, par la conformité de ses opérations avec « la nôtre, éternelle et indivisible.

« C'est par l'effet de cette parole, *Faisons l'homme à notre « image*, que l'homme pense ; et penser c'est concevoir. Toute « pensée est conception et expression de quelque chose. Toute « pensée est l'expression, et par là une conception, de celui qui « pense, si celui qui pense pense à lui-même et s'entend lui-même : « et c'en serait une conception et une expression parfaite, éternelle, « substantielle, si celui qui pense était parfait, éternel, et s'il était, « par sa nature, tout substance, sans avoir rien d'accidentel en lui- « même, ni rien qui puisse être surajouté à sa pure et inaltérable « substance.

« Dieu donc qui pense substantiellement, parfaitement, éternel- « lement, et qui ne pense ni ne peut penser qu'à lui-même, en « pensant connaît quelque chose de substantiel, de parfait et d'éter- « nel comme lui : c'est là son enfantement, son éternelle et parfaite « génération. Car la nature divine ne connaît rien d'imparfait ; et « en elle la conception ne peut être séparée de l'enfantement. « C'est donc ainsi que Dieu est Père ; c'est ainsi qu'il donne nais- « sance à un Fils qui lui est égal : c'est là cette éternelle et par- « faite fécondité, dont l'excellence nous a ravis, dès que, sous la « conduite de la foi, nous avons osé y porter notre pensée. Conce- « voir et enfanter de cette sorte, c'est être la perfection et l'ori- « ginal, et concevoir et enfanter comme nous faisons à notre ma-

« nière imparfaite, c'est être fait à l'image et ressemblance de « Dieu [1]. »

L'Apôtre, dans sa lettre aux Romains, appelle expressément le Verbe de Dieu incarné, le Fils *propre* de Dieu. Dieu, dit-il, « n'a « pas épargné même son propre Fils, mais il l'a livré pour nous [2]. » Si donc il est le Fils propre de Dieu, certainement il a été engendré de la substance de Dieu ; car les hommes mêmes n'appellent pas leur fils propre, celui qu'ils ont pu adopter pour fils, mais bien celui auquel il ont communiqué la vie, avec leur propre substance.

Si tout ce qui est écrit ne découlait pas de la même source qui est l'Esprit de Dieu, nous pourrions dire que nous avons à citer des autorités plus élevées que celle de S. Paul lui-même. En effet, le Père céleste rend publiquement et directement ce témoignage à Jésus-Christ, le Verbe incarné : « Vous êtes mon Fils bien-aimé ; « c'est en vous que j'ai mis mes complaisances [3]. » Dieu est infiniment bon, et il communique quelque chose de sa bonté à chacune de ses créatures en particulier ; mais il ne la communique à aucune d'elles dans toute sa plénitude. C'est uniquement au Fils et à l'Esprit saint que cette plénitude est réservée, et c'est pourquoi Dieu se complaît entièrement dans le Fils dont la bonté est égale à celle du Père [4]. Ce n'est pas une fois, mais jusqu'à quatre fois que la Sainte Écriture rapporte ce témoignage rendu par le Père éternel à son véritable Fils [5].

Et Jésus-Christ lui-même n'a-t-il pas affirmé de la manière la plus authentique, dans les circonstances les plus graves, lorsque cette affirmation devait lui coûter la vie, qu'il était réellement le Fils de Dieu ? Au temps de sa passion, le prince des prêtres, Caïphe, lui dit : « Je t'adjure, par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le « Christ, le Fils de Dieu. Jésus lui répondit : Tu l'as dit. De plus, « je vous le déclare, vous verrez un jour le Fils de l'homme assis « à la droite de la majesté de Dieu, et venant dans les nuées du

1. BOSSUET, *Élévations sur les mystères*, IIe sem., IVe élév.

2. Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. (*Rom.*, VIII, 32.)

3. Tu es Filius meus dilectus : in te complacui mihi. (*Luc.*, III, 22.)

4. Bonitas divina est in qualibet creatura particulari, sed nunquam tota perfecta, nisi in Filio et Spiritu sancto, qui tantum habet de bonitate quantum Pater. (S. THOM., *Comment. Evang.* in hunc loc.)

5. *Matth.*, III, 17 ; XVII, 5. — *Marc.*, I, 11. — *Luc.*, II, 22. — *II. Petr.*, I, 17.

« ciel [1]. » Par ces paroles, Notre-Seigneur affirmait sa double nature. Il est fils de l'homme, mais il est en même temps fils de Dieu, égal au Père et assis à sa droite, comme il convient à un égal et à un fils. Le prince des prêtres ne pouvait pas s'y tromper. Il attendait cette parole, et lorsque Jésus l'eut prononcée, il l'accusa de blasphème et le déclara digne de mort. S. Jean nous rapporte que, dans une autre circonstance, les Juifs voulant lapider le Seigneur, Jésus leur dit : « J'ai fait devant vous beaucoup d'œu-« vres excellentes, par la vertu de mon Père; pour laquelle de ces « œuvres me lapidez-vous? Les Juifs lui répondirent : Ce n'est pas « pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais c'est pour un « blasphème, et parce que toi qui es homme, tu te fais Dieu [2]. » Assurément si le divin Maître n'avait parlé que d'une filiation adoptive, semblable à celle des autres justes, les Juifs n'auraient pas songé à l'accuser de blasphème et voulu le lapider. Le saint Évangile nomme donc Fils de Dieu la seconde personne de la Sainte Trinité, et lui donne ce nom dans des conditions telles qu'il est impossible de ne pas confesser qu'il s'agit d'une filiation réelle et nullement métaphorique ou adoptive. Le Fils de Dieu est donc véritablement Fils de Dieu, et si les Juifs avaient voulu un autre témoignage que celui de Jésus-Christ lui-même, ils n'avaient qu'à se rappeler les paroles que S. Jean-Baptiste avait prononcées devant la foule accourue pour recevoir le baptême de la pénitence : « Celui qui « m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : Celui sur qui tu verras « l'Esprit descendre et se reposer, c'est celui-là qui baptisera dans « l'Esprit saint. Et je l'ai vu, et j'ai rendu témoignage que c'est lui « qui est le Fils de Dieu [3]. »

Une autre preuve plus frappante encore, s'il est possible, se tire des textes de la Sainte Écriture, dans lesquels le Verbe, ou le Fils

1. Adjuro te per Deum vivum, ut dicas nobis si tu es Christus Filius Dei. Dicit illi Jesus : Tu dixisti : verumtamen dico vobis : Amodo videbitis filium hominis sedentem a dextris Dei, et venientem in nubibus cœli. (*Matth.*, XXVI, 64.)

2. Multa bona opera ostendi vobis ex Patre meo : propter quod eorum opus me lapidatis? Responderunt ei Judæi : De bono opere non lapidamus te, sed de blasphemia : et quia tu homo cum sis, facis te ipsum Deum. (*Joann.*, X, 32, 33.)

3. Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit : Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est, qui baptizat in Spiritu sancto. Et ego vidi et testimonium perhibui quia hic est filius Dei. (*Joann.*, I, 33, 34.)

de Dieu incarné, est appelé Fils *unique* du Père. S. Jean l'Évangéliste, qui avait reçu la mission de faire particulièrement resplendir la divinité de Notre-Seigneur, lui a plusieurs fois donné ce titre de Fils unique du Père : « Nous avons vu sa gloire comme la gloire « qu'un fils unique reçoit de son père; » nous l'avons vu, « plein « de grâce et de vérité [1]. » Et quelques versets plus loin : « Per- « sonne n'a jamais vu Dieu : le Fils unique qui est dans le sein du « Père est celui qui nous l'a fait connaître [2]. » Il y a plusieurs remarques à faire sur ces textes empruntés au premier chapitre de l'Évangile de S. Jean.

S. Jean appelle le Verbe divin non seulement Fils de Dieu, mais fils *unique*. S'il n'était Fils de Dieu que par adoption, tout au plus pourrait-il dire, à cause de ses perfections incomparables, qu'il est son Fils premier-né, mais non pas son Fils unique.

L'Évangéliste affirme que le Verbe, Fils de Dieu, qui s'est manifesté aux hommes, est plein de grâce et de vérité. La plénitude de la grâce et de la vérité, c'est-à-dire de la bonté et de la science, ne convient qu'à Dieu seul, parce que lui seul est infini. S. Jean ajoute que la grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Il ne possède donc pas cette grâce et cette vérité pour les avoir reçues : il en est la source, ce qu'on ne peut dire que de Dieu, selon la parole du Psalmiste : « Le Seigneur donnera la grâce et la gloire [3]. »

Enfin il dit que personne n'a jamais vu Dieu, mais que le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a fait connaître. Il est donc seul à voir Dieu d'une manière absolument parfaite, et à le comprendre. C'est par lui seul que les créatures le connaissent à leur tour, autant qu'il est possible à des êtres finis. Le Fils connaît Dieu parce qu'il est dans le sein du Père et qu'il est son fils unique. C'est donc par sa nature même qu'il est le Fils de Dieu et ce n'est pas pour lui un privilège, une faveur, c'est un droit de porter ce nom.

L'apôtre S. Paul ne manque pas de rendre témoignage à la filiation de la seconde personne de la Sainte Trinité. Voici comme il

1. Et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis. (*Joann.*, I, 14.)

2. Deum nemo vidit unquam : unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. (*Id.*, I, 18.)

3. Gratiam et gloriam dabit Dominus. (*Ps.* LXXXIII.)

en parle dans le premier chapitre de l'Épître aux Hébreux : « Dieu « qui a parlé autrefois à nos pères par les prophètes, bien souvent « et en bien des manières, en ces derniers jours nous a parlé par « son Fils, qu'il a établi héritier en toutes choses, par qui il a fait « même les siècles; et qui étant la splendeur de sa gloire et l'em- « preinte de sa substance, et soutenant toutes choses par la puis- « sance de sa parole, après avoir opéré la purification des péchés, « est assis au plus haut des cieux, à la droite de la Majesté, ayant « été fait d'autant plus supérieur aux anges que le nom qu'il a « reçu en partage est bien différent du leur. Car auquel des anges « Dieu a-t-il jamais dit : Vous êtes mon Fils ; je vous ai engendré « aujourd'hui ? Et encore : Moi je serai son Père, et lui sera mon « Fils ? Et lorsqu'il introduit de nouveau son premier-né dans le « monde, il dit : Que tous les anges de Dieu l'adorent [1]. » Le Verbe divin qui s'est incarné et que nous adorons en Notre-Seigneur Jésus-Christ est donc bien réellement le Fils de Dieu. S. Paul, dans le texte que nous venons de citer, ne donne pas moins de six raisons en faveur de cette vérité. Le Verbe, d'après l'Apôtre, est le vrai Fils de Dieu, parce que : 1° Il est l'héritier de tous les biens du Père ; 2° il est la splendeur de la gloire de Dieu, et sa vivante image ; 3° il soutient toutes choses par la puissance de sa parole ; 4° il remet les péchés ; 5° il est assis à la droite de Dieu, c'est-à-dire qu'il est son égal ; 6° il est adoré par les anges à cause de sa filiation divine.

Reprenons chacune de ces preuves pour en faire ressortir la force.

1° S. Paul nous dit premièrement que celui par qui Dieu a parlé en dernier lieu aux hommes est son Fils, qu'il a constitué l'héritier de tous ses biens. On ne peut donc pas le confondre avec les autres enfants de Dieu qui ne sont que des fils adoptifs. Il est l'héritier de tout, le maître de tout, et si d'autres ont reçu le nom de

1. Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus nobis in filio, quem constituit hæredem universorum, per quem fecit et sæcula ; qui cum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus, portansque omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens, sedet ad dexteram Majestatis in excelsis. Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit. Cui enim dixit aliquando Angelorum : Filius meus es tu ; ego hodie genui te ? Et rursum : Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium ? Et cum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit : Et adorent eum omnes Angeli Dei. (*Hebr.*, I, 1-6.)

fils de Dieu, c'est parce que le Père a bien voulu leur concéder cette faveur, pour les récompenser d'avoir cru en ce Fils unique et véritable. Par lui l'espoir leur est donné de jouir, jusqu'à un certain point, de la gloire qui convient à des enfants de Dieu; mais cette gloire appartient tout entière au véritable Fils, ou plutôt il est lui-même la splendeur de cette gloire. Et si Dieu leur accorde d'être ses fils par adoption, c'est uniquement parce qu'ils sont l'image de celui qui est son Fils par nature, son image à lui-même et la figure de sa substance [1]. Ils reçoivent encore ce nom de fils parce que le Verbe de Dieu les éclaire et les guide, afin qu'ils soient sans reproche, comme des enfants de Dieu, sans répréhension au milieu d'une nation dépravée et perverse, et qu'ils brillent comme des astres dans le monde, gardant la parole de vie, dit l'Apôtre [2]. Mais ils ne sont quelque chose devant Dieu qu'à cause de ce Fils véritable à qui ils doivent tout, dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, car c'est à lui que tout a été donné, et c'est lui seul qui leur procure une part des biens qu'il tient du Père céleste.

Remarquons ici l'expression dont se sert l'Apôtre : « Son Fils *qu'il a établi* héritier. » On pourrait dire : Si le Fils de Dieu *a été établi* héritier, il ne l'était donc pas naturellement? Mais il suffit d'observer qu'en Jésus-Christ, dont parle S. Paul, il n'y a pas seulement la nature divine, mais aussi la nature humaine. Comme homme, Jésus-Christ a été établi héritier de Dieu, puisqu'il ne pouvait pas l'être avant d'exister. Mais comme Dieu, il est héritier par droit de naissance; il n'est donc pas établi héritier, mais il l'est par sa nature même; engendré de toute éternité, de toute éternité aussi il possède l'héritage de tout ce qui est au Père, sans que le Père cesse lui-même de le posséder; car ces deux adorables personnes ne sont qu'un seul et même Dieu, un seul et même souverain Maître et Seigneur par qui toutes choses ont été créées, et à qui toutes choses appartiennent. Si l'on veut dire néanmoins que, même en tant que Dieu, le Fils est constitué héritier de tous ses biens, rien ne s'oppose à cette affirmation : il est constitué héri-

1. Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. (*Rom.*, VIII, 29.)

2. Ut sitis sine querela et simplices filii Dei sine reprehensione, in medio nationis pravæ et perversæ, inter quos lucetis sicut luminaria in mundo, Verbum vitæ continentes ad gloriam meam in die Christi. (*Philipp.*, II, 15, 16.)

tier en même temps et par là même qu'il procède du Père, par voie de génération éternelle.

2° En second lieu, le Fils de Dieu est la splendeur de la gloire du Père et sa vivante image : par conséquent, son véritable Fils. C'est par lui que la gloire du Père brille d'un éclat souverain, non seulement aux yeux des créatures, mais aux regards de Dieu lui-même qui contemple en son Fils la figure de sa substance, toute sa grandeur, toutes ses infinies perfections. Se voir et reconnaître qu'il est le bien absolu et sans bornes, digne de louanges infinies, telle est la gloire suprême que Dieu trouve en son Fils, et qu'il ne peut trouver qu'en lui.

C'est encore par le Fils que les créatures glorifient leur créateur, car c'est le Fils qui les a faites, c'est sa sagesse qui les gouverne, sa puissance qui les maintient. Et si les êtres intelligents admirent les œuvres de Dieu, et connaissent l'auteur de tant de merveilles, si elles soupçonnent quelque chose de ses grandeurs, c'est encore par le Fils que l'hommage de leurs louanges remonte jusqu'au Père. Connaître l'excellence de l'Être divin et la louer, telle est la gloire que nous pouvons rendre à Dieu, gloire bien imparfaite, parce que nous ne connaissons Dieu que très imparfaitement sur la terre; mais ce que nous connaissons de lui, c'est le Fils qui nous le manifeste; il est le resplendissement de cette gloire, comme il est le resplendissement de la gloire que Dieu possède en lui-même de toute éternité, gloire qui est le caractère ou la figure de sa substance et se confond avec l'être divin lui-même. Celui qui est cette gloire infinie et éternelle, consubstantielle à Dieu, ne peut être que le Fils véritable de Dieu, et non pas un fils adoptif.

S. Paul ajoute que Jésus-Christ, par sa divinité, est l'image du Père, la figure de sa substance : *Figura substantiæ ejus*. Toute image ressemble à l'original qu'elle représente, mais toute ressemblance n'est pas à proprement parler une image; il faut, pour mériter ce nom, que la ressemblance représente non pas un trait quelconque, mais les principaux traits de l'objet figuré, ceux qui le distinguent et empêchent qu'on ne le confonde avec un autre de même espèce ou d'espèce différente. Ces traits, lorsqu'il s'agit de l'homme, sont principalement les traits de la figure; aussi S. Paul, pour faire bien comprendre sa pensée, dit-il que le Fils de Dieu est non pas précisément une image, mais quelque chose de plus

frappant encore, la *figure*, ce qu'il y a de plus essentiel, de plus important dans l'image.

Le Fils de Dieu, image ou figure du Père, n'est pas une image quelconque, mais l'image de la substance de celui qu'elle représente; l'image du Dieu invisible, comme il est dit ailleurs : *Est imago invisibilis Dei* [1].

Le portrait d'un homme, peint sur une toile ou taillé dans le marbre, est bien l'image de cet homme; mais c'est une image très imparfaite, parce qu'elle n'est pas de la même espèce que lui.

Un fils est l'image de son père. C'est une image parfaite, parce que non seulement il en rappelle les traits, mais de plus il appartient à la même espèce. Cependant, l'un et l'autre a sa substance propre et parfaitement distincte.

Une autre image plus parfaite, la seule qui le soit d'une manière absolue, est celle dans laquelle on trouve, non seulement la ressemblance exacte des traits et l'unité d'espèce, mais aussi l'unité de substance. C'est celle qui existe entre le Père éternel et son Fils, en vertu de la consubstantialité; elle est unique et ne peut se trouver qu'en Dieu. Le Fils de Dieu seul est la figure de la substance du Père, figure absolument semblable à l'original, figure qui procède de lui sans division ni lésion aucune, figure infiniment parfaite, comme ce qu'elle représente, car elle n'est avec lui qu'une seule et même chose, une seule et même substance, un seul et même Dieu. Si le fils d'un homme est véritablement son image, comment le Fils de Dieu ne le serait-il pas, lui qui non seulement est engendré par son Père dans l'unité d'espèce, mais qui, de plus, n'est avec lui qu'une substance unique et indivisible?

3° S. Paul dit ensuite que le Fils de Dieu soutient toutes choses par la puissance de sa parole. Il ne se peut pas concevoir de dignité plus élevée que celle de Fils de Dieu. Mais que penser d'une dignité à laquelle ne serait pas jointe la puissance? Assurément, un caractère des plus importants lui manquerait : or, rien ne peut manquer au Fils de Dieu, s'il est son véritable Fils. Aussi l'Apôtre nous le montre-t-il, soutenant à lui seul, par la puissance unique de sa parole, toute l'immense machine de cet univers : *Portansque omnia verbo virtutis suæ.*

Aucune créature ne peut ni subsister ni agir par elle-même,

1. *Coloss.*, I, 15.

parce qu'elle n'existe point par sa propre vertu. Elle a donc besoin de quelqu'un qui la soutienne, qui la porte : qui le fera, sinon Celui dont la puissance fut assez grande pour tirer du néant tout ce qui existe? Ce sera donc lui qui conservera les substances avec leurs accidents ; ce sera lui qui leur donnera la vertu d'agir. Et par qui, ou par quoi, le fera-t-il ? Par le Verbe de sa puissance : *Verbo virtutis suæ*. L'Apôtre avait dit plus haut, en parlant de la création, que Dieu avait fait toutes choses par son Fils [1], et il dit ici que c'est le Fils qui conserve tout par sa puissance. S'il ne s'agissait pas de Dieu, on croirait que la puissance du Fils est autre que celle du Père, que c'est par la puissance du Père qu'il a créé toutes choses et par la sienne propre qu'il les conserve. Mais en Dieu il n'y a qu'une seule et unique puissance. La puissance du Fils est la même que celle du Père ; seulement il la tient de lui en vertu de sa filiation divine. Et de même qu'il a suffi au Père de prononcer un mot pour que toutes choses fussent créées : *Ipse dixit et facta sunt*, c'est aussi par un mot que le Fils soutient et conserve tout ce qui existe : *Portansque omnia verbo virtutis suæ*. Évidemment une telle puissance qui est celle de Dieu lui-même ne peut pas convenir à un fils adoptif, mais à celui-là seul qui est le Fils unique du Père et n'est avec lui qu'un même Dieu. S'il n'était pas son véritable Fils, toutes choses n'auraient pas été faites au moyen de lui, comme elles l'ont été par son Père, et tout ce qui existe ne serait pas et n'agirait pas en vertu de sa parole.

4° Mais il est un autre caractère du Fils de Dieu qui ne prouve pas moins qu'il a droit à ce nom en vertu même de sa nature. S. Paul ajoute qu'il remet les péchés : *Purgationem peccatorum faciens*.

Remettre les péchés est un acte qui requiert essentiellement que celui qui l'accomplit soit Dieu. Les Juifs ne s'y trompaient pas, lorsque, ne voulant pas croire à la divinité du Sauveur, ils se scandalisaient du pardon qu'il accordait à la Madeleine, et disaient entre eux : « Qui donc est celui-ci qui remet même les péchés [2] ? » Le Verbe divin peut remettre les péchés uniquement parce qu'il est Dieu, et il lui convient de les remettre parce qu'il est le Fils de Dieu.

1. Per quem fecit et sæcula. (*Hebr.*, I, 2.)
2. Quis est hic qui etiam peccata dimittit ? (*Luc.*, VII, 49.)

Le péché est en effet le mal de la créature raisonnable, et ce mal consiste dans la dépravation de la volonté sur laquelle Dieu seul peut directement agir. Il dit, par la bouche du prophète Jérémie : « Le cœur de tous les hommes est dépravé et inscru- « table : qui le connaîtra ? C'est moi, le Seigneur qui scrute le « cœur et qui éprouve les reins [1]. » La raison en est que la volonté est faite pour jouir de Dieu ; telle est sa fin suprême et immédiate. Si elle s'en détourne, rien ne peut l'y ramener que Dieu lui-même. D'autre part, c'est Dieu que le péché offense, c'est donc à Dieu seul qu'il est possible de le pardonner. Le Verbe incarné pardonne les péchés parce qu'il est vrai Dieu.

Mais il y a des raisons pour que ce soit particulièrement comme Verbe et Fils de Dieu qu'il les pardonne.

Le péché est une transgression de la loi de Dieu ; or la loi de Dieu, c'est le Verbe divin communiqué aux hommes. C'est le Fils de Dieu qui a dicté à Moïse la loi ancienne et qui l'a imposée aux Israélites par le ministère des anges ; c'est lui qui a parlé par la bouche des prophètes et qui leur a communiqué son esprit ; c'est lui enfin qui s'est incarné pour instruire directement les hommes par sa parole et par ses exemples. Pécher contre Dieu, c'est donc particulièrement pécher contre le Fils, et rien de plus conforme à la raison que le pardon des péchés lui revienne de droit : mais à la condition toutefois qu'il sera véritablement Dieu et égal en tout à son Père, car un Dieu seul peut accorder un tel pardon.

5° S. Paul nous dit encore que le Fils de Dieu est assis à la droite du Père ; c'est-à-dire qu'il est son égal.

Que le Fils de Dieu soit égal au Père, nous n'en pouvons douter, puisque nous savons qu'il n'est avec lui qu'un seul et même Dieu, une seule et même substance ; mais l'Apôtre nous montre cette égalité dans ce fait que le Fils est assis à la droite du Père. Cet honneur lui est dû, selon la pensée de S. Paul, parce qu'il est la splendeur de sa gloire, la figure de sa substance ; parce qu'il conserve et soutient toutes choses, et qu'il pardonne les péchés, c'est-à-dire parce qu'il est Dieu et Fils de Dieu.

Ce que l'Apôtre dit du Verbe, qu'*il est assis*, fait connaître sa dignité, son autorité suprême. Un roi s'assied au milieu de ses courtisans, et nul n'oserait le faire en sa présence, s'il n'y était

1. Pravum est cor hominis et inscrutabile; quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans cor et probans renes. (*Jerem.*, XVII, 9.)

invité. Le prophète Daniel nous montre des millions et des milliards d'anges entourant le trône de Dieu et prêts à le servir [1]; mais aucun d'eux n'est assis, parce qu'ils sont des serviteurs. Lorsque le Fils de l'homme viendra, dans sa majesté, et tous ses anges avec lui, il sera assis sur le trône de sa majesté [2].

Être assis est aussi la marque de la stabilité, de la puissance, stabilité et puissance qui ne manqueront pas au Fils de Dieu, car Daniel dit encore du Fils de l'homme qui s'avança jusqu'au trône : « Dieu lui donna la puissance, et l'honneur, et la royauté ; et tous « les peuples, tribus et langues le servirent. Sa puissance est une « puissance éternelle, et son royaume ne sera pas détruit [3]. » C'est pourquoi l'Apôtre ajoute : « Jésus-Christ était hier ; il est au- « jourd'hui, et il sera le même dans tous les siècles des siècles [4] ; » éternité d'être, de puissance et d'autorité qui ne peut convenir qu'à celui qui est le véritable Fils, le Fils unique de Dieu en vertu de sa nature même.

6° Enfin S. Paul nous montre le Père éternel introduisant son Fils premier-né dans le monde, et ordonnant à tous ses anges de l'adorer.

Le Verbe divin est incomparablement plus élevé en dignité que tous les esprits célestes. Le nom qu'il tient de son Père par héritage suffit pour le prouver : « Il a été fait d'autant plus supérieur aux « anges que le nom qu'il a reçu en partage est bien différent du « leur, » dit l'Apôtre. « Car auquel des anges Dieu a-t-il jamais « dit : Vous êtes mon Fils; je vous ai engendré aujourd'hui? » Il est supérieur aux anges par son origine, parce qu'il est Fils de Dieu; par ses richesses et sa puissance, parce qu'il est l'héritier de Dieu ; par son opération, parce que toutes choses ont été et seront faites par lui; par l'honneur qu'il a reçu du Père, parce qu'il est assis à sa droite. Mais il y a un honneur encore plus élevé s'il est possible, que le Père exige qui soit rendu à son Fils; c'est celui qui n'appartient qu'à Dieu seul, l'adoration. Et ce n'est point par

1. Millia millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei : judicium sedit. (*Dan.*, VII, 10.)

2. Cum autem venerit Filius hominis in majestate sua, et omnes angeli cum eo, tunc sedebit super sedem majestatis suæ. (*Matth.*, XXV, 31.)

3. Et dedit ei potestatem, et honorem, et regnum ; et omnes populi, tribus et linguæ ei servient. Potestas ejus potestas æterna quæ non auferetur ; et regnum ejus quod non corrumpetur. (*Dan.*, VII, 14.)

4. Christus Jesus heri et hodie et ipse in sæcula. (*Hebr.*, XIII, 8.)

les créatures inférieures seulement, mais par les plus parfaites de toutes et les plus élevées en dignité que le Fils de Dieu doit être adoré : « Et lorsqu'il introduisit de nouveau son premier-né dans « le monde, il dit : Que tous les anges de Dieu l'adorent : » *Et adorent eum omnes angeli Dei.* Déjà il avait dit par la bouche du Psalmiste : « Le Seigneur a établi son règne; que la terre exulte.... « Adorez-le, vous tous qui êtes ses anges [1]. »

Il est juste que les anges rendent au Fils de Dieu cet hommage, puisque Dieu l'ordonne et qu'ils ne sont que des serviteurs. Mais Dieu, qui ne donne pas sa gloire à un autre, ne leur ferait pas un tel commandement, si celui qu'ils doivent adorer n'était pas Dieu comme lui, ou plutôt un seul et unique Dieu avec lui, s'il n'était pas son Fils procédant de sa propre substance sans séparation ni division aucune.

Le Verbe de Dieu, présent dans l'Eucharistie, est donc bien véritablement le Fils du Père, et S. Paul ajoute, moins pour le prouver que pour exalter sa grandeur : « Mais au Fils il est dit : Votre trône, « ô Dieu, est dans les siècles des siècles ; un sceptre d'équité est le « sceptre de votre empire.... C'est vous, Seigneur, qui, au commen- « cement, avez fondé la terre : et les cieux sont l'ouvrage de vos « mains. Ils périront, mais vous, vous demeurerez, et tous vieil- « liront comme un vêtement, et vous les changerez comme un « manteau. Mais vous, vous êtes toujours le même, et vos années « ne finiront point [2]. » Qui donc n'apporterait pas à le servir le zèle le plus ardent, le dévouement le plus entier et le plus inébranlable ?

III.

POURQUOI LE FILS DE DIEU QUE NOUS ADORONS DANS L'EUCHARISTIE EST AUSSI APPELÉ VERBE, IMAGE ET SAGESSE DU PÈRE

La seconde personne de la Sainte Trinité, qui s'est incarnée pour nous, et qui se donne à nous dans la très sainte et très adorable

1. Dominus regnavit ; exultet terra.... Adorate eum omnes angeli ejus. (*Ps.* XCVI, 1, 7.)

2. Ad Filium autem : Thronus tuus, Deus, in sæculum sæculi : virga æquitatis, virga regni tui ... Tu in principio, Domine, terram fundasti : et opera manuum tuarum sunt cœli. Ipsi peribunt, tu autem permanebis : et omnes ut vestimentum veterascent : et velut amictum mutabis eos, et mutabuntur. Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. (*Hebr.*, I, 8-12.)

Eucharistie, ne s'appelle pas seulement *Fils de Dieu*, le nom de *Verbe* lui est donné non moins souvent, plus souvent même que celui de Fils, et il n'est pas moins approprié à sa nature. Les hérétiques ont attaqué, dès l'origine du christianisme et dans les siècles suivants, la personnalité et la divinité du Fils de Dieu ; ils ne l'ont pas poursuivi avec un moindre acharnement sous le nom de Verbe. Les uns, rejetant l'Évangile de S. Jean et l'Apocalypse, ont dit que le Verbe n'était rien et que ce mot ne répondait à aucun être réellement subsistant. Les ariens ont prétendu que la seconde personne était une créature et que, par conséquent, le Verbe, tel que le reconnaît la foi catholique, le Verbe personnel et Dieu n'existait pas. Les valentiniens admettaient que le Verbe procédait de Dieu, mais disaient qu'il n'était pas éternel et n'avait été engendré par le Père qu'au commencement du temps, pour la création de tous les autres êtres. Il s'est trouvé même des théologiens catholiques, entre autres le docteur Durand, qui jouit d'une grande autorité au XIV[e] siècle, pour dire que le nom de Verbe ne convenait pas exactement à la seconde personne de la Sainte Trinité, à cause de son mode de procession du Père. Il y eut aussi des hérétiques, les monarchiens, qui essayèrent d'établir une distinction entre le Fils de Dieu et le Verbe. Ils en faisaient deux êtres séparés de telle sorte qu'il n'y aurait plus eu seulement trois, mais quatre personnes en Dieu.

Mais la Sainte Écriture dissipe toutes les ténèbres qu'ils se sont efforcés d'amasser. Sous le nom de Verbe elle n'entend personne autre que le Fils de Dieu, et elle affirme de la manière la plus explicite que ce Verbe qui est le Fils existait avant tout commencement, que de toute éternité il était en Dieu et qu'il était Dieu : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et « le Verbe était Dieu [1], » dit S. Jean. Or, ce Verbe s'est fait chair : *Et Verbum caro factum est ;* et ce Verbe fait chair n'est autre que Jésus-Christ proclamé Fils de Dieu à chaque page du saint Évangile. S. Jean dit encore : « Ils sont trois qui rendent témoignage « dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit saint. » Le Fils n'est pas nommé parce qu'il est suffisamment désigné sous le nom de Verbe, nom qui lui est propre à ce point qu'il ne peut appartenir à nul autre qu'à lui. Sur quelle base voudrait-on, d'ailleurs, établir

1. In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. (*Joann.*, I, 1.)

une distinction entre le Verbe et le Fils? Il n'y a pas de relation qui serve de point de départ à cette distinction, et l'un ne procède pas de l'autre. C'est donc une rêverie, mais une rêverie très gravement coupable parce qu'elle offense la foi, de chercher une distinction entre le Verbe de Dieu et le Fils; de dire par exemple avec Eunomius, que le Fils apprend toutes choses par un Verbe qui n'est pas lui; ou que le Fils est éternel et que le Verbe ne l'est pas; ou bien encore que le Verbe existait, mais que le Fils n'existait pas avant l'incarnation; ou que la procession du Verbe n'est pas une génération, et que, par conséquent, il n'est pas le Fils de Dieu.

Le Fils n'apprend rien du Verbe puisqu'il est le Verbe lui-même. Son être est son intelligence et sa science; c'est donc du Père dont il procède uniquement qu'il tient l'une et l'autre, en même temps que son être. S'il y avait un Verbe apprenant tout au Fils, ce serait ce Verbe qui serait le Fils.

Le Fils est éternel et le Verbe ne lui est pas postérieur, puisqu'il existait lorsque toutes choses ont commencé, par conséquent, avant tout commencement, selon la parole de S. Jean : « Au commence- « ment était le Verbe. » S. Jean affirme de plus qu'il était Dieu, c'est-à-dire éternel : « Et le Verbe était Dieu. » Il n'y a donc pas de distinction à établir sous cet autre rapport entre le Verbe et le Fils.

Le Fils à son tour existe de toute éternité. L'Ancien Testament lui donne ce nom de Fils avant l'incarnation. Le Sage, au livre des Proverbes, demande : « Quel est son nom et quel est le nom de son « Fils, si vous le savez [1]? » Et David prononce ces paroles au nom du Père Éternel : « Vous êtes mon Fils; je vous ai engendré au- « jourd'hui [2]. » De toute éternité Dieu a été Père, sinon il y aurait eu dans la nature divine un changement que l'on ne peut admettre; donc de toute éternité, le Fils a été Fils, comme le Verbe a été Verbe, et c'est la même personne divine que S. Jean appelle indifféremment le Verbe ou le Fils unique de Dieu.

Ajoutons que si le Verbe, en Dieu, était autre que le Fils, il y aurait quatre personnes réellement distinctes : le Père, le Verbe, le Fils et le Saint-Esprit; il y aurait cinq relations réelles : la paternité, la filiation, la commune spiration, la procession et la relation réelle du Verbe à celui qui le produit; toutes choses incompatibles avec le mystère d'un Dieu en trois personnes.

1. Quod nomen est ejus et quod nomen Filii ejus, si nosti? (*Prov.*, XXX, 4.)
2. Filius meus es tu : Ego hodie genui te. (*Ps.* II, 7.)

Le mode de procession en vertu duquel le Verbe tire son origine du Père est une véritable génération, et par conséquent, le nom de Fils lui appartient de droit, parce que le Verbe est vivant, qu'il procède du Père qui est aussi vivant, et qu'il a la même nature que le Père de qui il procède : or, telles sont les trois conditions requises pour la paternité et la filiation.

Enfin, quoique la raison formelle de l'existence du Verbe et du Fils de Dieu soit la même, cependant ces mots : *Fils* et *Verbe*, ne sont pas synonymes. Ils signifient bien une même et unique personne divine, mais considérée à des points de vue différents. Le mot *Fils* offre à la pensée cette adorable personne, en tant que sa nature est la même que celle du Père dont elle procède. Le mot *Verbe* nous rappelle l'immatérialité de cette procession. Ces conceptions sont donc différentes, et l'on peut dire que les noms de *Fils* et de *Verbe*, donnés à la seconde personne de la Sainte Trinité, ne sont pas synonymes,

Origène disait que le Fils de Dieu s'appelle le Verbe, non pas précisément à cause du mode de sa génération, mais parce que, dans sa prédication, lorsqu'il se fut fait homme, il manifesta les secrets de Dieu ; comme S. Jean-Baptiste est appelé *voix*, parce qu'il manifestait Jésus-Christ. Origène qui, tant de fois dans ses écrits, confessa la divinité du Verbe divin, ne pouvait pas avoir l'intention de la nier en avançant cette opinion ; mais les hérétiques s'en emparèrent. Ils prétendirent que le Verbe n'était pas la pensée substantielle de Dieu, procédant éternellement du Père, mais seulement la voix manifestant extérieurement la pensée divine. Le Fils de Dieu incarné serait appelé Verbe, non pas à cause de sa nature, mais à cause de sa mission. S. Jean ne laisse aucun prétexte à cette explication. Avant que le Christ se fît chair, avant qu'il fît connaître aux hommes la volonté divine, S. Jean l'a appelé le Verbe, et l'a montré existant comme tel dès le commencement : *In principio erat Verbum*. Depuis le commencement du monde, une foule innombrable d'envoyés ou de messagers de la volonté divine ont apporté aux hommes la parole de Dieu : cependant aucun des anciens prophètes n'est appelé le Verbe dans la Sainte Écriture. L'Esprit saint nous a bien expliqué la volonté divine ; au témoignage de Jésus-Christ lui-même, il a enseigné aux Apôtres toute vérité : cependant l'Esprit saint n'est nulle part appelé le Verbe. Ce n'est donc pas parce qu'il nous a expliqué la volonté

divine et que Dieu a parlé par sa bouche, que le Fils de Dieu est appelé le Verbe, mais parce qu'il procède éternellement de l'intelligence du Père, sans corruption, sans passibilité. Le Père éternel, se comprenant et se concevant, conçoit une certaine image parfaite de lui-même; cette image ou similitude est appelée Verbe de la pensée ou de l'intelligence du Père. Et ce qui est appelé *le Verbe* reçoit aussi le nom de Fils, parce que c'est une personne subsistant dans la nature divine, procédant, par son origine, comme être vivant, d'un principe vivant auquel il est uni par la ressemblance et la communauté de nature.

Le nom de Verbe, en Dieu, ne signifie donc nullement la charge ou la fonction d'un envoyé qui nous annoncerait la volonté divine : il signifie le Fils de Dieu, Jésus-Christ, considéré non pas comme homme mais comme Dieu, car ce Verbe était dès le commencement; il était en Dieu et il était Dieu; il créait toutes choses; il était la lumière et la vie de tout homme venant en ce monde. Même improprement et au figuré, on ne peut pas lui donner le nom de Verbe pour cette raison qu'il nous a manifesté la volonté de Dieu, car à ce titre il a un autre nom : la Sainte Écriture l'appelle l'*Ange du grand conseil*, c'est-à-dire le messager de la divinité. Mais c'est proprement et selon la stricte signification du mot, que le Fils de Dieu est appelé Verbe, par S. Jean et par les autres écrivains inspirés.

Comment serait-il possible de n'entendre pas littéralement, par exemple, ces paroles du *Livre de la Sagesse :* « Seigneur, votre « parole toute-puissante venant du ciel est descendue du haut de « votre trône royal [1] ? » On ne peut pas entendre ici par *parole* la parole vocale qui résonne en frappant l'air, car cette parole n'est pas toute-puissante, mais Dieu seul est tout-puissant. Il est dit encore plus clairement dans S. Jean : « Ils sont trois qui rendent « témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint Esprit [2]. » Citons encore ce texte d'Isaïe : « L'herbe s'est desséchée, la fleur « est tombée, mais la parole du Seigneur demeure éternelle« ment [3]. » Assurément, le prophète ne s'occupe pas ici de la pa-

1. Omnipotens sermo tuus de cœlo a regalibus sedibus.... prosilivit. (*Sap.*, XVIII, 15.)

2. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus. (*I. Joann.*, V, 7.)

3. Exsiccatum est fœnum et cecidit flos, Verbum autem Domini nostri manet in æternum. (*Is.*, XL, 8.)

role vocale qui passe à l'instant où elle est prononcée, et qui dure moins que l'herbe des champs; mais c'est de la parole personnelle, qui est le Fils de Dieu, dont l'avènement en ce monde est annoncé dans le chapitre d'où ce texte est tiré.

S. Thomas pose cette question : Le nom de Verbe, lorsqu'il s'agit de Dieu, est-il un nom personnel? c'est-à-dire, ce nom convient-il au Fils de Dieu considéré dans sa personnalité divine, ou considéré dans sa substance? Et il répond que ce nom de Verbe, parce qu'il indique que celui qui le porte procède d'un autre, ne peut être pris, lorqu'il s'agit de Dieu, comme un nom convenant à la substance divine, mais uniquement à l'une des trois personnes de la Sainte Trinité, considérée dans sa qualité de personne. Ce n'est pas et ce ne peut pas être à proprement parler de la substance divine en tant que substance qu'il est écrit : « Les cieux ont été « affermis par le Verbe du Seigneur [1]. — Son nom est le Verbe « de Dieu [2] : — Au commencement était le Verbe [3]; » la distinction est évidente, dans ces textes et dans plusieurs autres semblables, entre Dieu et le Verbe, et c'est sur eux que se fonde principalement la doctrine de la trinité des personnes divines. Ce nom est donc le nom propre de l'une de ces adorables personnes, et ne convient pas à toutes trois, mais uniquement à la seconde. Il en serait autrement s'il désignait immédiatement la substance, car on pourrait alors l'appliquer tout aussi bien au Père et au Saint-Esprit, dont la substance n'est pas autre que celle du Fils.

La signification du mot *Verbe* est multiple. Si nous consultons les grammairiens, ils nous diront que le verbe est la partie du discours énonçant simplement l'existence, ou l'existence avec relation à l'action, à l'état, ou à la qualité d'un sujet. Ce verbe extérieur manifesté par la voix, par l'écriture ou par quelque autre signe, n'est que l'expression du Verbe intérieur, de la pensée ou de l'image qui se forme et existe au plus intime de l'être intelligent; mais cette pensée elle-même, ce verbe intérieur premier-né de l'esprit, ne peut se manifester extérieurement qu'à la condition de prendre, dans l'esprit qui le produit, une forme en rapport avec le verbe extérieur qui doit le manifester.

Le Verbe de Dieu, seconde personne de la Sainte Trinité, n'est

1. Verbo Domini cœli firmati sunt. (*Ps*. XXXII, 6.)
2. Nomen ejus Verbum Dei. (*Apoc.*, XIX, 13.)
3. In principio erat Verbum. (*Joann.*, I, 1.)

pas une parole extérieure quelconque que Dieu ferait entendre aux hommes ou aux anges. Il est ce fils premier-né de la substance infiniment intelligente qui est Dieu, la conception, la pensée intérieure que Dieu forme et conserve éternellement en lui-même, tout en la manifestant extérieurement lorsqu'il lui plaît de le faire, dans les circonstances et par les moyens qu'il choisit à son gré [1].

Nous pouvons donc, par la connaissance que l'expérience nous donne de ce qui se passe dans notre propre intelligence, nous faire une idée du mystère de la génération du Verbe, qui s'accomplit en Dieu. Mais si l'on peut trouver quelques traits de ressemblance entre la formation du Verbe divin et celle de notre verbe, ce n'est qu'en éliminant avec le plus grand soin tout ce qui ressentirait l'imperfection. L'image que le fini donne de l'infini est à peine une ombre, un vestige de la réalité, et la distance entre les deux demeurera toujours incommensurable. C'est ainsi que le Verbe divin et le verbe de l'homme procèdent tous deux d'un principe spirituel et intelligent; mais qui peut comparer l'esprit borné de l'homme et son intelligence si pleine de ténèbres à Dieu? L'un et l'autre verbe procède naturellement de son principe et demeure en lui; mais tandis que le Verbe divin est engendré du Père de toute éternité, tandis qu'il demeure éternellement en lui, et qu'il est avec lui une seule et unique substance, le verbe humain naît et se développe avec mille difficultés, sous l'empire des circonstances les plus diverses et les plus accidentelles; les pensées qui le compo-

1. Manifestius et communius in nobis dicitur Verbum quod voce profertur; quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet ipsa vox, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum. Et iterum vox ex significatione, vel imaginatione procedit.... Vox autem quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur Verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur.... Dicitur autem proprie Verbum in Deo, secundum quod Verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit (*de Trinit.*, lib. XV, cap. x) : « Quisquis potest intelligere Verbum, non solum « antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione « involvantur, jam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo « dictum est : *In principio erat Verbum.* » Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde Verbum secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis : eo quod personæ divinæ distinguuntur secundum originem, ut dictum est. Unde oportet quod nomen Verbi, secundum quod proprie in divinis accipitur, non sumatur essentialiter sed personaliter. (S. Thom., I p., q. xxxi, art. 1.)

sent peuvent demeurer présentes à l'intelligence, mais avec quelle facilité elles disparaissent, et comme il est difficile souvent de retrouver celles qui ont échappé ! On peut dire que le verbe humain comparé au Verbe de Dieu n'est qu'une lueur tremblotante, un feu follet en présence du soleil.

Le Père produit le Verbe par la connaissance très parfaite, compréhensive et intuitive de sa divinité. Cette connaissance est adéquate à son objet, c'est-à-dire qu'il n'y a rien dans la nature divine du Père que cette connaissance n'embrasse et ne pénètre. Le Père connaît sa nature aussi complètement qu'elle est susceptible d'être connue ; il la connaît donc selon son mode d'existence, une en trois personnes, autrement sa connaissance ne serait pas très parfaite ; il ne se comprendrait pas, s'il ne voyait pas la nature divine en trois personnes, et s'il ne voyait pas, s'il ne connaissait pas et ne comprenait pas ces trois personnes qui ne sont qu'une seule substance, une seule nature, un seul Dieu.

Le Père, par la connaissance infiniment parfaite qu'il a de lui-même, produit en lui-même son image qui est son Fils, et il connaît aussi cette image. Dans cette image absolument parfaite se retrouve nécessairement tout ce qui est dans le Père et que le Père connaît, par conséquent la puissance, ou plutôt l'acte, en vertu duquel le Saint-Esprit procède de lui, d'où il suit que le Saint-Esprit procède du Fils en même temps que du Père, et que le Fils procède de la connaissance que le Père a de lui-même et aussi de celle qu'il a du Saint-Esprit, tous actes qui sont également éternels et simultanés en Dieu, quoique l'infirmité de notre intelligence soit obligée d'y introduire un certain ordre logique ; ou, pour parler avec plus d'exactitude, tous ces actes qui diffèrent à nos yeux ne sont qu'un seul et même acte.

Suarez [1] demande si l'on peut dire que le Verbe est le principe de sa propre procession et que le Saint-Esprit est aussi le principe de la production du Verbe. Ce qui pourrait le faire penser, c'est que l'objet connu est un principe de la connaissance qui, sans lui, ne saurait exister. Mais il n'en est rien. Ni le Verbe ni le Saint-Esprit ne produisent la connaissance que le Père possède de sa propre nature et de tout ce qui est en Dieu. Ils sont l'objet de cette connaissance, mais ils n'en sont pas les auteurs ; ce n'est pas du Fils

1. SUAREZ, part. I, lib. VII, cap. V.

ni du Saint-Esprit que le Père tient cette connaissance et la propriété de connaître, mais il la possède par lui-même en vertu de sa propre nature. Le Fils et le Saint-Esprit sont le terme auquel la connaissance du Père s'arrête; ils n'en sont pas le principe ni la cause : ils ne sont donc pas le principe de la génération de la seconde personne. Mais cette connaissance que le Père possède du Fils qu'il engendre et du Saint-Esprit qui procède de lui en même temps que du Fils est comprise dans la connaissance infiniment parfaite de tout ce qui est Dieu, que possède le Père et d'où le Fils procède.

Dieu ne connaît pas seulement sa propre nature et les admirables mystères qui s'accomplissent au sein de la divinité. Il connaît aussi, de toute éternité, les êtres possibles et tous ceux qui ont existé, qui existent et qui existeront dans les siècles des siècles. Cette connaissance contribue-t-elle à l'éternelle génération du Verbe?

Le docteur subtil, Duns Scot, le grand théologien de l'ordre de Saint-François, a enseigné que le Verbe divin ne procède pas de la connaissance qui est en Dieu des créatures soit futures, soit simplement possibles. La raison qu'il en donne est que l'ordre naturel exige que le Père produise son Fils, avant de connaître les créatures même possibles. Ces créatures, en effet, ne sont que l'objet secondaire de la connaissance du Père; elles ne doivent donc venir que postérieurement au premier objet, à l'objet en quelque sorte unique, tant l'autre est peu de chose auprès de lui, l'essence divine. Le Fils de Dieu, le Verbe qui procède du Père par la connaissance de l'essence divine, ne peut donc pas venir de celle des créatures qui lui est postérieure.

Malgré l'autorité de Scot et la raison qu'il met en avant, on doit reconnaître que le Verbe procède de la science de simple intelligence qui est en Dieu de toutes les créatures possibles. S. Augustin, S. Anselme, S. Thomas, Cajetan et la plupart des théologiens sont de cet avis. S. Anselme dit bien que le Verbe n'est pas le verbe des créatures, mais il parle des créatures telles qu'elles sont en elles-mêmes, et non pas de ce qu'elles sont éternellement dans la pensée de Dieu. Le Verbe divin procède de la connaissance absolument complète et compréhensive de l'essence divine. Or, cette connaissance ne serait pas telle, si elle ne s'étendait pas à tout ce que Dieu peut accomplir, et par conséquent, à toutes les choses possibles.

On ne peut pas en dire autant de la connaissance de vision des choses existantes ou qui doivent exister dans un temps donné. L'existence de ces choses est libre et contingente; elles sont ou elles seront, parce que Dieu l'a voulu librement, et il pouvait vouloir qu'elles ne fussent pas; il les connaît ou il les voit comme présentes ou futures, mais il eût pu tout aussi bien ne les connaître que comme possibles, et par science de simple intelligence : c'est comme telles qu'il les a connues d'abord. Le décret en vertu duquel elles existent est postérieur à cette connaissance première et à la génération du Verbe, car il faut connaître avant de vouloir. Contingente et postérieure à la génération du Verbe, cette connaissance des choses existantes ou futures, considérées comme telles, ne peut être pour rien dans la génération du Verbe qui la précède logiquement, et qui n'a rien de contingent, puisqu'elle est dans la nature même de Dieu, nécessaire et immuable. Le Verbe divin connaît ces choses, comme le Père et le Saint-Esprit les connaissent par la science de vision, qui lui est commune avec ces deux adorables personnes.

Outre les noms de Fils et de Verbe qui appartiennent en propre à la seconde personne de la Très Sainte Trinité et qui ne conviennent qu'à elle seule, les noms d'*Image* et de *Sagesse* du Père lui sont aussi donnés en de nombreux passages de la Sainte Écriture. S. Paul dit de Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il est l'image du Dieu invisible [1]. En effet, il est son image, parce qu'il lui ressemble de la manière la plus parfaite et la plus absolue, ressemblance qui n'est pas le produit de l'art, comme le sont la plupart des images, mais qui procède de la nature même, comme toute ressemblance d'un fils avec son père. Le Père est l'original d'après lequel le Fils existe tel qu'il est; il est en même temps le principe actif qui le produit.

Écoutons Bossuet :

« Le Fils de Dieu, dit l'Apôtre, est le caractère et l'empreinte de la
« substance de son Père [2]. Lorsqu'un sceau est appliqué sur la cire,
« cette cire, sans rien détacher du sceau qui s'imprime en elle, en
« tire la ressemblance tout entière, et se l'incorpore, en sorte qu'on
« ne peut plus l'en séparer. Regardez-la bien; aucun trait ne lui est
« échappé, et cependant tout est demeuré dans le sceau sous lequel

1. Qui est imago Dei invisibilis. (*Col.*, I, 15.)
2. Qui cum sit figura substantiæ ejus. (*Hebr.*, I, 3.)

« elle a pris sa forme. Ainsi le Fils de Dieu a tout pris du Père « sans rien lui ôter : il en est la parfaite image, l'*empreinte*, l'ex- « pression tout entière, non de sa figure, car Dieu n'en a point; « mais, comme parle S. Paul, de sa *substance;* selon la force de « l'original, on pourrait traduire, de *sa personne.* Il en porte tous « les traits : c'est pourquoi il dit : *Qui me voit voit mon Père* [1]; « et ailleurs : *Comme mon Père a la vie en soi, ainsi il a donné « à son Fils d'avoir la vie en soi* [2]. *Comme le Père ressuscite les « morts et leur rend la vie, aussi le Fils donne la vie à qui il « lui plaît* [3]. Et il n'exprime pas seulement son Père dans les « effets de sa puissance; il en exprime tous les traits, tous les « caractères naturels et personnels, en sorte que si on pouvait « voir le Fils sans voir le Père, on le verrait tout entier dans son « Fils.

« Mais qui pourrait expliquer quels sont ces traits et ces carac- « tères du Père éternel qui reluisent dans son Fils? Cela n'est pas « de cette vie, et tout ce qu'on peut en dire, c'est que n'y ayant rien « en Dieu d'accidentel, tous ces traits du Père que le Fils porte « empreints dans sa personne sont de la substance ou de la per- « sonne du Père. Il est cette impression substantielle que le Père « opère de tout ce qu'il est; et c'est en opérant cette impression « qu'il engendre son Fils.

« Voici dans le Sage quelque chose de plus délicat : La Sagesse, « éternellement conçue dans le sein de Dieu, *est un miroir sans « tache de la majesté, et l'image de sa bonté* [4]. C'est quelque « chose de trop grossier pour le Fils de Dieu, que l'impression « d'un cachet, ou que l'expression de la ressemblance, dans une « image qu'on taille avec un ciseau, ou qu'on fait avec des cou- « leurs. La nature a quelque chose de plus délicat : et voici, dans « de claires eaux et dans un miroir, un nouveau secret pour peindre « et faire une image. Il n'y a qu'à présenter un objet, aussitôt il « se peint lui-même, et cet admirable tableau ne dégénère par « aucun endroit de l'original : c'est en quelque sorte l'original lui-

1. Qui videt me videt et Patrem. (*Joann.*, XIV, 9.)

2. Sicut enim Pater habet vitam in semetipso : sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. (*Id.*, V, 26.)

3. Sicut enim Pater suscitat mortuos, et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat. (*Id.*, V, 21.)

4. Speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius. (*Sap.*, VII, 26.)

« même. Cependant rien ne dépérit, ni à l'original, ni à la glace « polie où il s'est imprimé tout entier. Pour achever ce portrait, on « n'a pas besoin du secours du temps, ni d'une ébauche impar- « faite; un même instant le commence et l'achève et le dessein « comme le fini n'est qu'un seul trait [1]. »

Le Fils de Dieu est l'image du Père considéré comme personne, parce que tout ce qui est au Père est au Fils et que, par son origine, il procède du Père. Mais la paternité ne se retrouve pas en lui, parce que c'est par elle qu'il est distingué du Père comme personne, et que cette relation ne peut pas exister à la fois dans l'un et dans l'autre : le Père et le Fils ne peuvent être tous deux père et tous deux fils l'un de l'autre.

Il n'est pas non plus l'image du Saint-Esprit, dont il ne procède pas. Ces deux adorables personnes sont semblables, il est vrai ; mais la ressemblance n'est pas la condition unique pour qu'une chose soit l'image de l'autre. Deux fruits cueillis sur le même arbre se ressemblent : néanmoins on ne peut pas dire que le second cueilli soit l'image du premier : il lui ressemble, il a été produit par le même arbre, mais il n'en est pas l'image. Ainsi en est-il du Fils et du Saint-Esprit qui l'un et l'autre procèdent du Père.

Il n'est pas non plus l'image de la divinité, c'est-à-dire de l'essence ou de la nature divine, car il est, comme Dieu, cette essence même et cette nature, aussi bien que le Père et le Saint-Esprit, et l'on ne peut pas dire qu'un être soit sa propre image.

Enfin, il n'est pas l'image des créatures, parce que sa substance ne ressemble en rien à leur substance, et qu'il ne procède pas d'elles ; au contraire, ce sont elles qui procèdent en quelque manière de lui, car en lui se trouve l'idée ou le prototype de toute créature, à cause du mode selon lequel s'accomplit son éternelle génération.

C'est donc uniquement du Père que le Fils de Dieu est l'image, et lorsqu'on dit de lui qu'il est l'image de Dieu, c'est l'image de la première personne de la très sainte et très adorable Trinité qu'il faut entendre.

Nous aussi nous sommes l'image de Dieu ; mais combien imparfaite est cette image, si nous la comparons au Verbe divin ! Le fils d'un roi est l'image de son père ; la moindre pièce de monnaie en

1. BOSSUET, *Élévations sur les mystères*, IIe semaine, IVe élév.

est aussi l'image par l'effigie qu'elle porte : nous sommes à peine cette humble pièce de monnaie. Aussi l'Écriture Sainte ne dit-elle pas que l'homme est l'image de Dieu; elle réserve au Fils seul ce titre dans toute sa plénitude; pour l'homme, elle dit seulement qu'il a été fait *à l'image* de Dieu, afin de marquer qu'il y a quelques traits de ressemblance en lui avec ce divin modèle, et qu'il doit travailler sans cesse à les rendre plus parfaits [1]. Telle est la doctrine de S. Thomas, qui l'avait empruntée aux Pères et notamment à S. Ambroise [2] et à S. Augustin [3].

Fils de Dieu, Verbe, Image, tels sont les principaux noms que la Sainte Écriture et, après elle, l'Église donne à la seconde per-

1. Dicendum quod imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur; uno modo, in re ejusdem naturæ secundum speciem; ut imago regis invenitur in filio suo : alio modo, in re alterius naturæ; sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei. Et ideo ad designandum in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed et *ad imaginem;* per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei, non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta imago Patris. (S. Thom., I p., q. xxxv, art. 2 ad 3.)

2. Solus enim Christus est plena imago Dei, propter expressam in se paternæ claritudinis unitatem. Justus autem homo ad imaginem Dei est, si propter imitandam divinæ conversationis similitudinem mundum hunc Dei cognitione contemnat, voluptatesque terrenas verbi perceptione despiciat quo alimur in vitam : unde et corpus Christi edimus, ut vitæ æternæ possimus esse participes. (S. Ambros., lib. X *in Luc.*, cap. xxii.)

3. Non eris qualis est Deus, sed ad quemdam modum, id est imitator Dei velut imago, sed non qualis imago est Filius. Nam etiam imagines in hominibus diversæ sunt. Filius hominis habet imaginem patris sui, et hoc est quod pater ejus, quia homo est sicut pater ejus. In speculo autem imago tua non hoc est quod tu. Aliter est enim imago tua in filio, aliter in speculo; in filio est imago tua secundum æqualitatem substantiæ; in speculo autem quantum longe est a substantia, et tamen est quædam imago tua, quamvis non talis qualis in filio secundum substantiam. Sic in creatura non hoc est imago quod est in Filio, qui hoc est quod Pater, id est Verbum Dei per quod facta sunt omnia. Sicut enim in nummo imago imperatoris aliter est, aliter in filio : nam imago et imago est : sed aliter impressa est in nummo, aliter in Filio, aliter in solido aureo imago imperatoris. Sic et tu nummus Dei es, ex hoc melior, quia cum intellectu et cum quadam vita nummus Dei es, ut scias etiam cujus imaginem geras, et ad cujus imaginem factus sis. (S. August., serm. IX, *de Decem chordis.*) ....Dixi : *Neque inscite distinguitur, quod aliud sit imago et similitudo Dei, aliud ad imaginem et similitudinem Dei, sicut hominem factum accepimus.* Quod non ita intelligendum est quasi homo non dicatur imago Dei, cum dicat Apostolus : *Vir quidem non debet velare caput, cum sit imago et gloria Dei ;* sed dicitur etiam *ad imaginem Dei,* quod Unigenitus non dicitur, qui tantummodo imago est, non ad imaginem. (Id., lib. *Retractationum* I, cap. xxvi, n. 51.)

sonne de l'adorable Trinité. Il faut y ajouter encore ceux de Splendeur, Figure, Éclat, Miroir du Père, mais surtout celui de Sagesse, qui lui est prodigué dans les livres sapientiaux. Nous ne citerons que ces quelques lignes du livre des Proverbes : « Moi, « Sagesse, j'habite dans le conseil et je suis présente aux savantes « pensées.... Le Seigneur m'a possédée au commencement de ses « voies, avant qu'il fît quelque chose dès le principe. Dès l'éter- « nité j'ai été établie ; dès les temps anciens, avant que la terre « fût faite. Les abîmes n'étaient pas encore, et moi déjà j'avais été « conçue : les sources des eaux n'avaient pas encore jailli ; les « montagnes à la pesante masse n'étaient pas encore affermies, « et moi, avant les collines, j'étais engendrée. Il n'avait pas en- « core fait la terre et les fleuves, et les pôles du globe de la terre. « Quand il préparait les cieux j'étais présente ; quand, par une « loi inviolable, il entourait d'un cercle les abîmes ; quand il af- « fermissait en haut la voûte éthérée, et qu'il mettait en équilibre « les sources des eaux ; quand il mettait autour de la mer ses li- « mites, et qu'il imposait une loi aux eaux, afin qu'elles n'al- « lassent point au delà de leurs bornes ; quand il posait les fonde- « ments de la terre, j'étais là avec lui, disposant toutes choses ; et « je me réjouissais chaque jour, me jouant en tout temps devant « lui ; me jouant dans le globe de la terre ; et mes délices sont « d'être avec les fils des hommes [1]. » S'il n'y avait que ce passage on pourrait dire, à la rigueur, qu'il n'y a là qu'une prosopopée et que l'écrivain sacré prête la parole à un des attributs de Dieu, comme il pourrait le faire à sa justice ou à sa miséricorde, sans que la Sagesse qui, selon lui, tient ce langage, soit autre chose qu'un attribut. Mais l'insistance avec laquelle la Sainte Écriture présente la Sagesse divine en une foule d'autres endroits comme une personne réelle et distincte, parlant et agissant par elle-même, ne permet pas de voir dans ce mode de langage une simple figure de rhétorique, dont il faudrait admettre un étrange abus, et l'on est obligé de reconnaître dans la Sagesse divine parlant et agissant ainsi, le Verbe de Dieu, le Fils du Père, par qui tout a été créé, tout est conduit, tout subsiste.

S. Ambroise ne distingue pas la Sagesse de Dieu de son Verbe : pour lui ce n'est qu'une seule et même personne. « La Sagesse

1. *Prov.*, VIII, 12, 14 et suiv. Trad. Glaire.

« affirme, dit-il, qu'elle est sortie de la bouche du Très-Haut, non « pas cependant de telle sorte qu'elle soit hors du Père, mais « qu'elle demeure dans le Père : parce que *le Verbe était en Dieu*, « non seulement chez le Père, mais dans le Père, car il a dit : « *Je suis dans le Père et le Père est en moi* [1]. »

S. Augustin ne parle pas avec moins de clarté : « Dieu lui« même nous enseigne que le Fils de Dieu n'est rien autre que la « Sagesse divine, » dit-il dans le livre qu'il écrivit sur la *Vie heureuse* [2]. Dans le livre II, sur le *Libre arbitre*, il dit, en réponse à une objection d'Évodius : « Si vous vous étonnez que nous recevons « comme un dogme de foi de la religion enseignée par le Christ, « que Dieu est le Père de la Sagesse, souvenez-vous de cet autre « enseignement donné aussi par cette foi que la Sagesse qui est « née du Père éternel lui est égale en tout [3]. » On le voit assez par ces quelques mots, S. Ambroise et S. Augustin donnaient couramment le nom de *Sagesse du Père* au Fils de Dieu, et cette dénomination était d'un usage ordinaire dans l'Église ; on regardait alors comme une vérité de foi que le Verbe divin et la Sagesse divine sont une seule et même personne avec le Fils de Dieu ; ainsi l'avaient professé les chrétiens des premiers âges, ainsi l'enseignera la sainte Église jusqu'à la fin des temps.

Il serait aisé mais superflu de rapporter une foule de textes analogues empruntés à la tradition chrétienne de toutes les époques, car dans tous les siècles, les Pères et les docteurs de l'Église ont parlé le même langage.

Le Fils de Dieu est donc la Sagesse du Père, la Sagesse incréée, avec laquelle et par laquelle Dieu a fait toutes choses ; mais comme on ne peut pas dire que le Père doit au Fils son intelligence, sa connaissance de soi-même et de toutes choses, on ne peut pas dire non plus qu'il tire sa sagesse du Fils, ou qu'il n'y ait de sagesse en Dieu que celle qui prend naissance éternellement dans son

1. Denique ita Sapientia ex ore Altissimi prodiisse se dicit, non ut extra Patrem sit, sed apud Patrem ; quia *Verbum erat apud Deum :* nec solum apud Patrem, sed etiam in Patre. Dicit enim : *Ego in Patre, et Pater in me est.* (S. Ambros., *de Spiritu sancto*, lib. I, cap. xi.)

2. Accepimus auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam. (S. August., lib. *de Beata vita*, n. 34.)

3. Si te hoc movet quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in fidem recipimus, esse Patrem sapientiæ : memento nos etiam hoc in fidem accepisse quod æterno Patri sit æqualis quæ ab ipso genita est Sapientia. (S. August., lib. II *de Libero arbitrio*, n. 39.)

sein : « Au contraire cette sagesse engendrée, comme l'appellent « les Pères, ne naîtrait pas dans le sein de Dieu, s'il n'y avait « primitivement dans la nature divine une sagesse infinie, d'où « vient par surabondance la sagesse qui est le Fils de Dieu ; car « nous-mêmes nous ne formons dans notre esprit nos raisonne- « ments et nos pensées, ou ces paroles cachées et intérieures par « lesquelles nous nous parlons à nous-mêmes, de nous-mêmes et « de toutes choses, qu'à cause qu'il y a en nous une raison primi- « tive, et un principe d'intelligence, d'où naissent continuellement « et inépuisablement toutes nos pensées. A plus forte raison faut- « il croire en Dieu une intelligence primitive et essentielle qui, « résidant dans le Père comme dans la source, fait continuellement « et inépuisablement naître dans son sein son Verbe qui est son « Fils, sa pensée éternellement subsistante, qui, pour la même « raison, est aussi très bien appelée son intelligence et sa sa- « gesse [1]. »

Qu'elle est grande cette Sagesse divine ! qu'il est admirable ce Verbe de Dieu ! Il est l'origine de toute lumière et de toute intelligence, l'auteur de tout entendement et de toute raison. Sans la lumière qu'il répand en dehors, du sein de son Père, il n'y aurait qu'ignorance et ténèbres. Tous les arts, toutes les sciences, l'intelligence même des anges, ne sont qu'un faible rayon emprunté à ce soleil dont la splendeur est infinie. Il est le cachet, le sceau primordial de toutes choses ; il les forme toutes intérieurement, et dispose tout en chacune d'elles. Il pénètre tout et ne se mêle à aucune chose ; aucun contact ne peut ternir l'éclat de sa pureté, aucun abaissement jusqu'aux créatures n'enlève rien à son immuabilité ni à sa grandeur.

Il est l'auteur et le créateur de tout, le modèle, la mesure et la fin de tout, même des êtres qui ne sont pas, mais qui peuvent sortir du néant par sa toute-puissance, et qui existent dans sa pensée. Devant lui toutes les choses passées ou futures sont présentes et le seront éternellement. En lui toutes les choses ont un être sans commencement ni fin, et souverainement immuable ; elles sont dans l'essence divine, comme dans leur fond et dans leur fondement primordial ; elles sont dans la puissance de Dieu comme dans la cause efficiente qui crée tout de rien ; elles sont

1. BOSSUET, *Avertissements aux protestants*, VIe avert., I p., n. 31.

dans sa Sagesse ou dans son Verbe formellement et objectivement; en lui est le modèle, l'idée complète de tout ce que Dieu réalise et peut réaliser par sa puissance; mais surtout il est l'image infiniment parfaite de son Père; il reproduit en lui toutes ses grandeurs, toutes ses perfections, tous ses divins attributs, et il n'est avec lui qu'une même substance, un même Dieu.

« A vous donc, ô plénitude de lumière, plénitude de vérité, Sa-
« gesse infinie de Dieu, à vous honneur et gloire de la part de
« toutes les créatures, en vous-même, qui êtes la connaissance
« claire et consommée de l'excellence divine. Il est vrai, Dieu tout-
« puissant, que vous faites, jusqu'à un certain point, éclater votre
« excellence dans les entendements des anges et des saints; et
« dans cet éclat, il faut l'avouer, votre gloire laisse percer quelque
« rayon; mais elle resplendit infiniment plus dans votre sagesse,
« comme une lumière infinie brille infiniment plus qu'une petite
« étincelle.

« Que là donc, dans son inaccessible hauteur, votre Sagesse
« vous soit une louange infinie, ô Dieu, et qu'elle se glorifie ainsi
« infiniment elle-même ! Que toute créature se réjouisse avec elle
« et la félicite, la loue, la bénisse et la glorifie. Sans doute, vous
« n'avez pas besoin de notre gloire et de nos louanges; une étin-
« celle n'ajoute rien à une clarté infinie : mais nous y trouvons
« notre avantage : car vous connaître et vous louer est notre sou-
« verain bien et la vie éternelle [1]. »

IV.

AUTRE MYSTÈRE DE LA VIE INTIME DE DIEU, QUI S'ACCOMPLIT DANS L'EUCHARISTIE : LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT

La foi nous enseigne que le Saint-Esprit procède du Père. Notre-Seigneur Jésus-Christ nous l'a dit lui-même en termes explicites, en promettant à ses apôtres de leur envoyer ce divin Consolateur [2] : « Lorsque sera venu le Paraclet que je vous enverrai du « Père, l'*Esprit de vérité qui procède du Père*, il rendra témoi- « gnage de moi. » Mais en même temps que cette adorable per-

1. Lessius, *Élévations à Dieu*, ch. VI, traduct. du P. Bouix.
2. Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me. (*Joann.*, XV, 26.)

sonne de la Sainte Trinité procède du Père, elle a aussi pour principe le Fils que nous adorons au Très Saint Sacrement, et ces deux principes la produisent comme n'en étant qu'un seul. Telle fut dans tous les temps la foi de l'Église latine, ainsi que le témoignent les définitions de nombreux conciles; mais les Grecs se séparèrent d'elle sur ce point. Théodoret fut le premier qui enseigna que le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, et les Nestoriens tombèrent, à sa suite, dans la même erreur, qui néanmoins ne se dévoila entièrement qu'au temps de Théophylacte. Ce ne fut même que beaucoup plus tard, vers l'an 1552, sous le pape Léon IX, que les partisans de cette erreur se déclarèrent en révolte ouverte contre l'enseignement de l'Église sur ce point, et tombèrent définitivement dans l'hérésie et le schisme.

Si nous interrogeons la Sainte Écriture, nous y trouverons des preuves évidentes de cette vérité que le Saint-Esprit procède non seulement du Père, mais aussi du Fils. On ne peut pas ne pas entendre dans ce sens ces paroles de Notre-Seigneur : « Quand cet « Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité.... Il « me glorifiera, parce qu'*il recevra de ce qui est à moi*, et il vous « l'annoncera. Tout ce qu'a mon Père est à moi; c'est pourquoi j'ai « dit qu'il recevra de ce qui est à moi, et vous l'annoncera [1]. »

Il avait dit plus haut : « Le Paraclet, qui est le Saint-Esprit et « que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes « choses [2]. » Le Saint-Esprit est donc envoyé par le Fils; il recevra de ce qui est au Fils et il l'annoncera; car « il ne parlera pas « de lui-même [3], » est-il dit encore. Comment serait-il envoyé par le Fils, comment pourrait-il en recevoir quelque chose et en particulier ce qu'il annoncera, puisqu'il est Dieu, égal au Père et au Fils, si ce n'est par la procession qui le fait venir du Fils aussi bien que du Père? Si l'on demande pourquoi le Fils de Dieu parle au futur, lorsqu'il dit que le Saint-Esprit recevra de ce qui est à lui, car s'il s'agit de sa procession elle doit être éternelle, il suffit d'observer que le Seigneur s'exprime ainsi, non pas à cause de ce mys-

1. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem.... Ille me clarificabit : quia de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Omnia quæcumque habet Pater mea sunt. Propterea dixi : quia de meo accipiet et annuntiabit vobis. (*Joann.*, XVI, 13-15.)

2. Paracletus autem Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia. (*Joann.*, XIV, 26.)

3. Non enim loquetur a semetipso. (*Joann.*, XVI, 13.)

tère lui-même, mais parce que sa manifestation en aura lieu dans le temps.

Plusieurs fois la troisième personne de la Sainte Trinité est appelée dans l'Écriture l'Esprit de Jésus, l'Esprit du Christ, l'Esprit du Fils de Dieu. C'est ainsi que nous lisons au livre des Actes des apôtres, que Paul et Timothée traversant la Phrygie et le pays de Galatie, « il leur fut défendu par l'Esprit saint d'annoncer la parole « de Dieu dans l'Asie ; » le texte sacré ajoute : « Étant venus en « Mysie, ils tentèrent d'aller en Bithynie ; mais l'*Esprit de Jésus* « ne le leur permit pas [1]. » L'Esprit saint qui conduit les messagers de l'Évangile est donc l'Esprit de Jésus. La même vérité ressort de cet autre texte emprunté à l'Épître aux Romains : « Pour vous, « vous n'êtes point dans la chair, mais dans l'esprit, si toutefois « l'esprit de Dieu habite en vous. Or, si quelqu'un n'a point l'*Esprit* « *du Christ*, celui-là n'est point à lui [2]. » S. Paul dit aussi dans l'Épître aux Galates : « Parce que vous êtes ses enfants (d'adop- « tion), Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils, criant : « *Abba, Pater* [3] ! »

Ces textes de la Sainte Écriture sont suffisamment clairs par eux-mêmes ; ils n'ont besoin d'aucune explication pour convaincre quiconque ne cherche que la vérité. Aussi est-il pleinement démontré que l'Église grecque elle-même admettait, comme l'Église romaine, le dogme de la procession du Saint-Esprit du Fils aussi bien que du Père. Les Pères grecs ne professaient pas seulement indirectement ce dogme, mais ils l'enseignaient directement et sous diverses formules. S. Athanase disait : « Tout ce que l'Esprit pos- « sède, il le tient du Verbe [4] ; » et nous lisons dans le Symbole qui porte son nom et résume sa doctrine : « Le Saint-Esprit est du Père et du Fils ; il n'a pas été fait ni créé, ni engendré, mais il procède [5]. »

1. Transeuntes autem Phrygiam et Galatiæ regionem, vetati sunt a Spiritu sancto loqui verbum Dei in Asia. Cum venissent autem in Mysiam, tentabant ire in Bithyniam : et non permisit eos Spiritus Jesu. (*Act.*, XVI, 6, 7.)

2. Vos autem in carne non estis, sed in spiritu : si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. (*Rom.*, VIII, 9.)

3. Quoniam autem estis Filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem : Abba, Pater. (*Galat.*, IV, 6.)

4. Quæcumque habet Spiritus, habet a Verbo. (S. ATHAN., orat. IV *contra Arian.*, n. [illegible].)

5. Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus, sed procedens.

S. Basile ne doutait pas que le Saint-Esprit ne procédât du Fils en même temps que du Père, car en réfutant Eunomius, qui enseignait que le Saint-Esprit est la créature du Fils et qu'il tire de lui seul son origine, il dit : « Si le sentiment de cet hérésiarque « était vrai, il s'ensuivrait qu'il faudrait admettre en Dieu deux « principes, l'un du Fils, l'autre du Saint-Esprit, ce qui est abso- « lument faux, puisque, selon les Écritures, le Fils ne fait rien « sans le Père ; qu'il n'y a rien dans le Fils qui soit étranger au « Père, et que le Saint-Esprit est appelé tantôt l'Esprit du Père, « tantôt l'Esprit du Fils. » Aussi, dans les disputes qui se sont élevées dans la suite touchant la procession du Saint-Esprit, a-t-on souvent allégué le témoignage de S. Basile, en faveur du sentiment qui attribue au Père et au Fils la procession du Saint-Esprit. Le pape Adrien cite ce Père entre beaucoup d'autres, pour montrer que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. Hugues Étérien, dans un écrit adressé au pape Alexandre III, rapporte un passage de S. Basile tiré du troisième livre contre Eunomius, qui porte que le Saint-Esprit tire son être du Fils et qu'il en dépend comme de sa cause. Nicétas, archevêque de Thessalonique, contemporain de Hugues, c'est-à-dire du XIIe siècle, cite encore ce passage, comme nous l'apprenons du cardinal Bessarion. On a reconnu l'authenticité de ce passage dans le concile de Florence, et les Grecs, frappés de l'évidence de ce témoignage, embrassèrent le sentiment de l'Église romaine sur la procession du Saint-Esprit [1].

S. Cyrille de Jérusalem dit dans ses Catéchèses que le Saint-Esprit a la gloire de la divinité avec le Père et le Fils. Il tire son origine du Fils comme le Fils tire la sienne du Père [2].

S. Cyrille d'Alexandrie parle en ces termes de la procession du Saint-Esprit : « Le Saint-Esprit, dont la nature n'est point sujette « au changement, est du Père comme du Fils, étant une effusion « substantielle de l'un et de l'autre [3]. Quoiqu'il ait son hypostase « propre et qu'il soit connu par lui-même autant qu'il est Esprit « et non pas Fils, il n'est pas néanmoins étranger au Fils, puis- « qu'il est, comme Jésus-Christ, Esprit de vérité, et qu'il vient de « lui par effusion, comme du Père [4]. » Par *effusion*, S. Cyrille

1. Voir *Bibliothèque portative des Pères. S. Basile.*
2. *Catech.* IV et XVI.
3. S. CYRILL. ALEX., lib. *de Adorat. in Spiritu et Veritate.*
4. ID., Epist. ad Nestor. *de Excommun.*, cap. XXVI.

entend *procession:* cela se voit dans son exposition du Symbole de Nicée, où il dit, après avoir parlé de Jésus-Christ : « Les bien-« heureux Pères font aussi mention du Saint-Esprit, disant qu'ils « croient en lui comme au Père et au Fils; car il leur est consubs-« tantiel, et il en est une effusion, c'est-à-dire qu'il en procède [1]. » S. Cyrille enseigne encore ailleurs que le Saint-Esprit est de l'essence du Père et du Fils, et qu'il procède de l'un et de l'autre [2]. S. Épiphane enseigne que le Saint-Esprit est Dieu, comme le Père et le Fils, et qu'il procède de ces deux adorables personnes [3].

Didyme prête à Notre-Seigneur Jésus-Christ ces paroles : « L'Es-« prit n'est pas de lui-même, mais il est du Père et de moi [4]. »

On remarque, en parcourant les écrits des Pères grecs, qu'au lieu de dire comme nous que le Saint-Esprit procède du Père *et* du Fils, ils disent souvent qu'il procède du Père *par* le Fils. Mais au Concile de Florence il fut déclaré unanimement par les Latins et par les Grecs que ces deux manières d'exprimer la procession du Saint-Esprit avaient au fond la même signification et pouvaient être acceptées [5].

Les Pères de l'Église latine n'ont pas été moins affirmatifs que

1. S. Cyrill. Alex., in *Sanct. Symbol.*

2. Id., in libr. *Thesaur.*

La croyance de l'Église s'exprima clairement aussi dans les négociations qui résultèrent de la controverse élevée entre Jean d'Antioche et S. Cyrille d'Alexandrie. S. Cyrille opposa douze anathèmes ou chapitres aux erreurs de Nestorius et, dans le neuvième, il formula le dogme de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Jean d'Antioche s'éleva contre ces douze anathèmes; Théodore de Mopsueste, Théodoret et Ibas écrivirent dans le même sens, mais leurs écrits furent condamnés dans le second concile universel de Constantinople (553), ou le cinquième universel, et frappés d'anathème, tandis que les douze chapitres de S. Cyrille avaient été adoptés et ratifiés par le troisième concile universel d'Éphèse (431). Conformément à ces précédents, la profession de foi que Tarasius, patriarche de Constantinople, avait lue dans le second concile universel de Nicée (787), septième universel, renfermait la doctrine du Saint-Esprit qui procède du Père par le Fils. (*Dict. encyclop. de la théol. cathol.*, trad. de l'allemand par Goschler, art. *Église grecque.*)

3. Et Dei Spiritus a Christo, utpote qui ab utroque procedit, id quod ipse Christus testatur : *Qui a Patre procedit*, inquit, et hic de meo accipiet. (S. Epiph., in *Anchorato*, n. 67.)

4. Quia non ex se est, sed ex Patre et me est. (Didym., lib. *de Spiritu sancto*, n. 34.)

5. Quod id quod sancti Patres et Doctores dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur Filium quoque esse secundum Græcos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiæ Spiritus sancti sicut et Patrem. (*Concil. Florent. Act.*)

ceux de l'Église grecque sur la procession du Saint-Esprit des deux premières personnes de la Sainte Trinité, et par conséquent du Fils. Leur enseignement est même ordinairement plus clair, et laisse moins de prise aux interprétations fausses de l'hérésie. Nous ne citerons que quelques courts passages de leurs écrits.

S. Hilaire reproche aux ariens de mettre le Fils de Dieu au rang des créatures, et il ajoute : Il n'est pas surprenant qu'ils parlent si diversement du Saint-Esprit, puisqu'ils pensent si mal de celui de qui il tire son origine et de qui nous le recevons, c'est-à-dire du Fils [1]. Mais c'est dans le VIII[e] livre sur *la Trinité* qu'il faut voir avec quelle énergie cet invincible athlète de la foi expose la vérité catholique, et oblige les Ariens à reconnaître que le Saint-Esprit procède non seulement du Père mais en même temps du Fils [2].

1. Jam vero quid mirum, ut de Spiritu Sancto diversa sentiant qui in largitore ejus creando et demutando, et abolendo tam temerarii sint auctores? Atque ita dissolvant perfecti hujus sacramenti veritatem, dum substantias diversitatum in rebus tam communibus moliuntur : Patrem negando, dum Filio quod est Filius adimunt; Spiritum sanctum negando, dum et usum et auctorem ejus ignorant. (S. HILAR., lib. II *de Trinitat.*, n. 4.)

2. ....*Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt : propterea dixi, de meo accipiet, et annuntiabit vobis.* A Filio igitur accipit, qui et ab eo mittitur, et a Patre procedit. Et interrogo, utrum id ipsum sit a Filio accipere, quod a Patre procedere. Quod si differre creditur inter accipere a Filio, et a Patre procedere; certe id ipsum atque unum esse existimabitur, a Filio accipere quod sit accipere a Patre. Ipse enim Dominus ait : *Quoniam de meo accipiet, et annuntiabit vobis. Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt, propterea dixi : de meo accipiet et annuntiabit vobis.* Hoc quod accipiet (sive potestas est, sive virtus, sive doctrina est), Filius a se accipiendum esse dixit; et rursum hoc ipsum significat accipiendum esse a Patre. Cum enim ait, omnia quæcumque habet Pater sua esse, et idcirco dixisse se de suo accipiendum esse : docet etiam a Patre accipienda, a se tamen accipi; quia omnia quæ Patris sunt sua sint. Non habet hæc unitas diversitatem : nec differt a quo acceptum sit, quod datum a Patre, datum referatur a Filio. Numquid et hic voluntatis unitas affertur? Omnia quæ habet Pater, Filii sunt : et omnia quæ Filii sunt, Patris sunt. Ipse enim ait : Et mea omnia tua sunt, et tua mea. Nondum loci est, ut demonstrem, cur ita dixerit, *Quoniam de meo accipiet :* futuri enim temporis significatio est, ubi accepturus ostenditur. Nunc certe ideo a se accepturum ait quia omnia Patris sua essent. Dissecа naturæ hujus, si potes unitatem; et aliquam dissimilitudinis infer necessitatem, per quam Filius non sit in unitate naturæ. A Patre enim procedit Spiritus veritatis : sed a Filio a Patre mittitur. Omnia quæ Patris sunt Filii sunt : et idcirco quidquid accipiet, a Filio accipiet ille mittendus, quia Filii sunt universa quæ Patris sunt. Natura itaque in omnibus tenet legem suam, et quod unum ambo sunt, ejusdem in utroque per generationem nativitatemque divinitatis significatio es cum id quod accipiet a Patre Spiritus veritatis, id Filius dandum a se fateatur. (S. HILAR., lib. VIII *de Trinitate*, n. 20.)

S. Ambroise déclare nettement que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. En nommant le Saint-Esprit, dit-il, vous nommez et Dieu le Père dont le Saint-Esprit procède, et le Fils dont il est pareillement l'Esprit [1]. Ailleurs il dit que le Fils procède du Père, et que le Saint-Esprit procède du Fils [2].

Il est à peine utile de dire que les passages des écrits de S. Augustin, dans lesquels il est dit que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, sont très nombreux. S. Augustin eut à combattre une foule d'hérétiques, qui s'attaquaient aux dogmes les plus sacrés de notre sainte religion, et par conséquent à tout ce qui regarde les trois adorables personnes de la Très Sainte Trinité. Quelques lignes du grand docteur suffiront pour montrer quelle était sa doctrine sur la procession du Saint-Esprit. Nous lisons dans le XCIXe traité sur l'Évangile de S. Jean : « Quelqu'un nous demandera peut-être : « est-il vrai que le Saint-Esprit procède du Fils ? Le Fils est uni- « quement le Fils du Père, et le Père est uniquement le Père du « Fils : mais le Saint-Esprit n'est pas l'esprit de l'un des deux ; il « est l'esprit de l'un et de l'autre. » Et S. Augustin le prouve en citant les textes de l'Écriture dans lesquels le Saint-Esprit est appelé tantôt l'Esprit du Père et tantôt l'Esprit du Fils. Il conclut : « Pourquoi ne croirions-nous pas que le Saint-Esprit procède aussi « du Fils comme il procède du Père, puisqu'il est l'esprit du Fils ? « Si le Saint-Esprit ne procédait pas de lui, lorsqu'il se montra à « ses disciples après sa résurrection, il n'aurait pas soufflé sur « eux en disant : *Recevez le Saint-Esprit*. Car que pouvait signi- « fier ce souffle, sinon que le Saint-Esprit procédait de lui ? » Plus loin, il se fait cette objection : « Si le Saint-Esprit procède du « Père et du Fils, pourquoi le Fils dit-il : Il procède du Père ? — « Pourquoi ? répond-il, sinon pour rapporter, comme il le fait or- « dinairement, ce qui est de lui à celui dont il procède lui-même ? « C'est ainsi qu'il dit : *Ma doctrine n'est pas ma doctrine, mais*

1. Si Christum dicas, et Deum Patrem a quo unctus est Filius, et ipsum qui unctus est Filium, et Spiritum sanctum quo unctus est, designasti. Scriptum est enim : *Hunc Jesum a Nazareth, quem unxit Deus Spiritu sancto.* Et si Patrem dicas, et Filium ejus et Spiritum oris ejus pariter indicasti ; si tamen id etiam corde comprehendas. Et si Spiritum dicas, et Deum Patrem a quo procedit Spiritus : et Filium quia Filii quoque est Spiritus, nuncupasti. (S. Ambros., lib. I *de Spiritu sancto*, cap. III, n. 37.)

2. Et Filius a Patre procedit, et Spiritus ab ipso procedit. De unitate ergo Divinitatis ambiguum nihil. (Id., *Enarrat. in Ps.* LXI, 9.)

« *celle de celui qui m'a envoyé*. S'il faut entendre ici que la doc- « trine qu'il fait remonter à son Père comme si elle n'était point « la sienne est néanmoins de lui, à plus forte raison faut-il recon- « naître que le Saint-Esprit procède de lui, lorsqu'il dit que ce « divin Esprit procède du Père, sans ajouter : Il ne procède pas « de moi. Celui à qui le Fils doit sa divinité (car il est Dieu de « Dieu), il lui doit aussi d'être le principe d'où procède le Saint- « Esprit, et c'est par le Père qu'il est donné au Saint-Esprit de « procéder du Fils comme du Père lui-même [1]. »

Citons encore quelques lignes du traité de *la Trinité* : « Que « celui qui peut comprendre la génération du Fils par le Père, en « dehors du temps, comprenne aussi la procession du Saint-Esprit « de l'un et de l'autre en dehors du temps. Qu'il comprenne que, « de même que le Père a en lui d'être le principe dont le Saint- « Esprit procède, il a donné au Fils d'être aussi le principe de « cette même procession, avant tous les temps. Et s'il est dit que « le Saint-Esprit procède du Père, on doit l'entendre en ce sens « que s'il procède aussi du Fils, c'est du Père que le Fils tient « d'être son principe. Car si le Fils reçoit du Père tout ce qu'il « a, évidemment il en reçoit aussi d'être le principe d'où procède « le Saint-Esprit. Mais il faut écarter toute pensée de temps ; il « n'y a dans ces mystères ni avant ni après [2]. »

1. Hic aliquis forsitam quærat, utrum et a Filio procedat Spiritus sanctus. Filius enim solius Patris est Filius, et Pater solius Filii est Pater : Spiritus autem sanctus non est unius eorum Spiritus sed amborum. ....Cur ergo non credamus quod etiam de Filio procedat Spiritus sanctus, cum Filii quoque ipse sit Spiritus ? Si enim non ab eo procederet, non post resurrectionem se repræsentans discipulis suis insufflasset dicens : *Accipite Spiritum sanctum*. Quid enim aliud significavit illa insufflatio, nisi quod procedat Spiritus sanctus et de ipso ?....

Si ergo et de Patre et de Filio procedit Spiritus sanctus, cur Filius dixit : *De Patre procedit ?* Cur putas, nisi quemadmodum ad eum solet referre et quod ipsius est, de quo et ipse est? Unde illud est quod ait : *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui me misit*. Si igitur intelligitur hic ejus doctrina, quam tamen dixit non suam sed Patris : quanto magis illic intelligendus est et de ipso procedere Spiritus sanctus, ubi sic ait : *De Patre procedit*, ut non diceret : *De me* non *procedit*. A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim *de Deo Deus*), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus : ac per hoc Spiritus sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre. (S. August., *in Joann. Evang.*, tract. XCIX.)

2. Quapropter qui potest intelligere sine tempore generationem Filii de Patre, intelligat sine tempore processionem Spiritus sancti de utroque.... Intelligat sicut habet Pater in semetipso ut de illo procedat Spiritus sanctus, sic dedisse Filio ut de illo procedat idem Spiritus sanctus, et utrumque sine

Le Fils de Dieu est donc, aussi bien que le Père, le principe d'où procède la troisième personne de la Sainte Trinité ; mais il faudrait se garder de voir dans le Père et dans le Fils deux principes distincts de cette adorable personne ; ils ne sont ensemble qu'un seul et unique principe, comme les textes de la Sainte Écriture que nous avons cités le font assez connaître, et comme les Pères ont eu soin de le remarquer. S. Basile, dans son second livre *contre Eunomius*, prend à tâche de prouver cette vérité et nous lisons dans S. Augustin : Il faut reconnaître que le Père et le Fils sont le principe et non pas deux principes du Saint-Esprit, comme ils sont un seul Dieu, un seul Créateur et un seul Seigneur avec le Saint-Esprit, relativement aux créatures [1]. Le IIe Concile de Lyon a proclamé cette vérité comme dogme de foi. Nous lisons en effet dans le chapitre consacré à la Trinité : « Nous condamnons « et nous réprouvons tous ceux qui, poussés par une audace témé- « raire, oseraient affirmer que le Saint-Esprit procède du Père et « du Fils comme de deux principes et non comme d'un seul [2]. » Le Concile de Florence, dans la formule d'union entre l'Église latine et l'Église grecque, s'exprime ainsi : « Nous définissons que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe et par une spiration unique [3]. » La raison en est que l'amour actif du Père et du Fils, par lequel s'accomplit la procession du Saint-Esprit, n'est qu'un seul et unique amour, comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul et unique Dieu.

Afin que les fidèles fussent moins exposés à se laisser tromper par les hérétiques, qui soulevaient sans cesse de nouvelles diffi-

tempore. Atque ita dictum Spiritum sanctum de Patre procedere, ut intelligatur, quod etiam procedit de Filio, de Patre esse Filio. Si enim quidquid habet, de Patre habet Filius ; de Patre habet utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus. Sed nulla ibi tempora cogitentur, quæ habent prius et posterius : quia omnino nulla ibi sunt. (S. August., lib. XV *de Trinitate*, n. 47.)

1. Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia : sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium : ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium et unus Dominus. (S. August., lib. V *de Trinitate*, n. 15.)

2. Damnamus et reprobamus omnes qui temerario ausu asserere præsumpserint, quod Spiritus ex Patre et Filio tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno procedit. (*Concil. Lugdun.* II, Act.)

3. Definimus Spiritum sanctum ex Patre et Filio, tanquam ab uno principio et unica spiratione procedere. (*Concil. Florent.*, Act.)

cultés contre la procession du Saint-Esprit, l'Église jugea à propos d'exprimer en termes explicites, dans le symbole de la foi, qu'il procède du Père et du Fils : *Qui ex Patre Filioque procedit.* L'addition *Filioque* fut adoptée d'abord par l'Église d'Espagne [1], comme il paraît dans le troisième Concile de Tolède (589). Cet exemple fut suivi à la fin du VIIIe siècle par les Églises de France et d'Allemagne, et enfin, peu avant Photius, par l'Église romaine ; et ce ne fut certainement pas sans les plus graves motifs. En 809, la députation du synode d'Aix-la-Chapelle envoyée à Rome ne put encore obtenir du pape Léon III aucune autorisation expresse de changer dans la liturgie le symbole avec le *Filioque.* On voit, d'après les négociations de cette députation avec le Pape, que le motif qui avait porté à adopter l'addition était le désir de maintenir la pureté de la foi ; comme en Espagne, au temps du troisième Concile de Tolède, on avait eu en vue l'extirpation de l'arianisme parmi les Visigoths. L'intention était bonne, mais le souverain Pontife ne pouvait approuver que l'on eût ajouté quelque chose au symbole sans son autorisation expresse, quelque conforme à la foi que fût cette addition. C'eût été entrer dans une voie infiniment dangereuse. Peu à peu, cependant, l'usage d'ajouter le *Filioque* au symbole de Constantinople devint universel dans l'Église latine, sans que l'on puisse fixer une date précise à la généralisation de cet usage.

Une question pour terminer ce qui regarde le Fils de Dieu comme principe dont le Saint-Esprit procède.

On a demandé si le Saint-Esprit, supposé qu'il ne procédât pas du Fils, se distinguerait de lui ? Les Grecs admettent qu'il s'en distinguerait réellement, puisqu'ils reconnaissent trois personnes en Dieu réellement distinctes, et que cependant ils refusent de croire que la troisième personne procède du Père, en même temps que du Fils. Cependant il n'existe pas entre les personnes de la Très Sainte Trinité d'autre distinction que celle qui résulte des relations de procession ou de génération active et passive. Sans relation, comment distinguer le Fils du Saint-Esprit, procédant tous deux du Père, et n'ayant ensemble qu'une même substance, une même divinité, une même source commune de leur être, le Père ? L'existence du Saint-Esprit, sa divinité, son unité substan-

1. Voir *Dict. encyclop. de la théol. cathol.*, art. *Église grecque.*

tielle avec le Père et le Fils étant admises ainsi que son existence comme personne distincte, il faut donc admettre aussi sa procession non seulement du Père, mais du Fils, sous peine de le confondre comme personne avec le Fils, de sorte qu'il n'y aurait plus en Dieu trinité, mais dualité.

S. Bernard a des pages délicieuses, et en même temps d'une merveilleuse profondeur, sur la procession du Saint-Esprit, qu'il compare au baiser de la bouche de l'Époux que demande l'Épouse mystique. Citons ces quelques lignes en terminant :

« Quelqu'un dira peut-être : La connaissance du Saint-Esprit « n'est donc pas nécessaire, puisque S. Jean, en disant que la vie « éternelle consiste à connaître le Père et le Fils, ne parle point du « Saint-Esprit. Il n'en parle point, cela est vrai ; mais aussi n'en « était-il pas besoin, puisque lorsqu'on connaît parfaitement le « Père et le Fils, on ne saurait ignorer la bonté de l'un et de « l'autre qui est le Saint-Esprit. Car un homme ne connaît pas « suffisamment un autre homme, tant qu'il ignore si sa volonté « est bonne ou mauvaise. Sans compter que lorsque S. Jean dit : « *Telle est la vie éternelle : c'est de vous connaître, vous qui* « *êtes le vrai Dieu et Jésus-Christ que vous avez envoyé*, cette « mission témoignant la bonté du Père qui a daigné l'envoyer, et « celle du Fils qui a obéi volontairement, il n'a pas oublié tout à « fait le Saint-Esprit, puisqu'il fait mention d'une si grande faveur « de l'un et de l'autre. Car l'amour et la bonté de l'un et de l'autre « est le Saint-Esprit même.

« Lors donc que l'Épouse demande un baiser, elle demande de « recevoir la grâce de cette triple connaissance, au moins autant « qu'on en peut être capable dans ce corps mortel. Or, elle le de- « mande au Fils, parce qu'il appartient au Fils de la révéler à « qui il lui plaît. Le Fils se révèle donc à qui il veut, et il révèle « aussi le Père ; ce qu'il fait par un baiser, c'est-à-dire par le « Saint-Esprit, selon le témoignage de l'Apôtre, qui dit : *Dieu* « *nous a révélé toutes choses par l'Esprit saint*. Mais en don- « nant l'Esprit par lequel il communique ces connaissances, il fait « connaître aussi l'Esprit qu'il donne. Il le révèle en le donnant « et le donne en le révélant [1]. »

1. Sed dicet aliquis : Ergo et Spiritus sancti agnitio non est necessaria, ut cum dixerit esse vitam æternam nosse et Patrem et Filium, de Spiritu sancto tacuerit? Est utique : sed ubi Pater et Filius perfecte agnoscitur, utriusque

On le voit, par ce langage mystique, S. Bernard enseigne la même doctrine que les Pères de l'Église grecque et de l'Église latine cités plus haut, et de plus il nous presse de demander à Notre-Seigneur Jésus-Christ, au divin Époux, ce baiser de sa bouche, cet Esprit divin qu'il lui appartient de donner, parce qu'il procède de lui aussi bien que du Père, et comme d'un principe unique.

Nous savons que ce mystère ineffable de la procession du Saint-Esprit s'accomplit dans la Très Sainte Eucharistie, puisque vous y êtes présent, ô Verbe de Dieu, que votre Père céleste y est avec vous, qu'il vous y donne éternellement votre être divin, et que votre Père et vous ne pouvez pas être dans l'Eucharistie sans que l'Esprit qui est votre amour réciproque y procède de vous. Donnez-nous donc ce baiser de votre bouche, envoyez-nous, communiquez-nous largement ce Paraclet, ce Consolateur que vous promettiez à vos Apôtres. Sans lui tout serait ténèbres et dangers pour nous ici-bas ; sans lui, nous n'arriverions pas au ciel que vous nous avez préparé, pour y jouir de vous et de votre éternelle gloire.

V.

LE VERBE, FILS UNIQUE DE DIEU, PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE, CONSUBSTANTIEL AU PÈRE ET AU SAINT-ESPRIT

Le Verbe ou Fils de Dieu, Dieu véritable lui-même, qui a daigné prendre un corps et une âme comme les nôtres et qui, en possession de la gloire éternelle qui lui appartient, dans le sein de son Père, daigne néanmoins habiter parmi nous, sous les espèces Eucharistiques, n'est qu'une seule et même substance avec le Père

bonitas, quæ Spiritus sanctus est, quomodo ignoratur ? Neque enim integre homo homini innotescit, quamdiu latet, utrumnam bonæ an malæ sit voluntatis. Quanquam et cum dictum est : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum* (*Joann.*, XVII, 16) ; profecto si missio illa beneplacitum tam Patris benigne mittentis, quam Filii voluntarie obedientis demonstrat, non omnino tacitum est de Spiritu sancto, ubi tantæ utriusque gratiæ mentio facta est. Utriusque siquidem amor et benignitas Spiritus sanctus est.

Trinæ ergo hujus agnitionis infundi sibi gratiam, quantum quidem capi in carne mortali potest, sponsa petit, cum osculum petit. Petit autem a Filio, quia Filii est qui voluerit revelare. Revelat ergo Filius seipsum cui vult, revelat et Patrem. Revelat autem sine dubio per osculum, hoc est per Spiritum sanctum, Apostolo teste qui ait : *Nobis autem revelante Deus per Spiritum suum.* (*I. Cor.*, II, 10.) At vero dando Spiritum per quem revelat, etiam ipsum revelat : dando revelat et revelando dat. (S. BERNARD., serm. VIII *in Cant.*)

dont il procède et l'Esprit saint qui procède de lui. S'il en était autrement, l'unité divine se trouverait brisée; il y aurait autant de Dieux que de substances distinctes, et non plus un seul et unique Dieu en trois personnes égales en toutes choses. Cette vérité ressort avec évidence de tout ce qui a été dit; plus d'une fois elle a été supposée ou même affirmée dans les pages qui précèdent. On pourrait ne pas s'y arrêter davantage; mais elle fut, pendant des siècles, l'objet d'attaques si furieuses de la part de l'hérésie et de l'enfer, que peut-être ne sera-t-il pas inutile d'y insister encore. Nous ne connaîtrons jamais trop bien notre divin Jésus, car mieux nous le connaîtrons, plus nous l'aimerons avec ardeur et le servirons avec zèle.

Rappelons d'abord, pour mémoire, que la Sainte Écriture, le Nouveau comme l'Ancien Testament, proclame en cent endroits l'unité de Dieu; mais en même temps nous y trouvons exprimée la divinité du Père et la divinité du Fils. Il n'y a qu'un seul et unique Dieu : « Écoute, Israël : Le Seigneur notre Dieu est un « seul Seigneur : vous aimerez le Seigneur votre Dieu [1], » est-il écrit dans le Deutéronome; et l'évangéliste S. Marc redit la même vérité et le même précepte en des termes identiques [2]. Il ne se peut rien de plus explicite pour affirmer l'unité de l'Être divin, à moins qu'on n'y ajoute encore ces autres paroles : « C'est « le Seigneur qui est Dieu, et il n'y en a pas d'autre que lui [3]. » Et celles-ci du prophète Isaïe : « Je suis le Seigneur et il n'y en a « pas davantage; hors moi il n'y a pas de Dieu [4]. » Ces textes, en affirmant l'unité de Dieu, marquent la pluralité des personnes par le double nom qu'ils lui donnent.

Le Nouveau Testament exprime clairement ce que l'Ancien donnait seulement à entendre. Tout l'Évangile nous présente Jésus-Christ comme le Fils de Dieu, le Verbe fait homme, et il proclame sa divinité en même temps que celle du Père, ce qui offrirait la plus flagrante contradiction, si l'on ne reconnaissait pas l'unité de substance pour ces deux adorables personnes [5]. Et quand même

1. Audi Israel. Dominus Deus noster, Deus unus est : diliges Dominum Deum tuum. (*Deuter.*, VI, 4 et seq.)
2. *Marc.*, XII, 29.
3. Dominus ipse est Deus et non est alius præter eum. (*Deuter.*, IV, 35.)
4. Ego Dominus et non est amplius, extra me non est Deus. (*Is.*, XLV, 5.)
5. Si ergo Jesus Christus Filius Dei revelatus est esse Deus, Deus verus, Deus idem, qui se unicum Deum revelavit in veteri Testamento.... eo ipso

nous ne trouverions pas consignées dans le texte sacré ces paroles de Notre-Seigneur : « Moi et mon Père nous sommes une seule « chose, » l'Évangile ne nous obligerait pas moins, par voie de conséquence, à reconnaître la vérité de cette proposition : Le Père et Jésus-Christ son Fils sont un seul et même Dieu, par conséquent, une seule et même substance. « Remarquez ces deux mots : *Nous « sommes un*, dit S. Augustin, *unum* et *sumus*, et vous échap- « perez à un double péril. Ce que Jésus dit, *unum*, vous délivre « d'Arius; et ce qu'il ajoute, *sumus*, vous délivre de Sabellius. « *Unum*, par conséquent, pas de division; *sumus*, donc deux « personnes, le Père et le Fils [1]. »

Les Pères ont souvent recouru à cette parole de Notre-Seigneur pour défendre la consubstantialité des personnes divines contre les Ariens, qui s'efforçaient de le détourner de son sens propre pour n'y voir que l'affirmation d'une simple unité morale [2], semblable à celle que Jésus-Christ demandait pour ses Apôtres : « Qu'ils soient « un comme nous sommes un [3]; » ou telle encore que celle qui existait entre les premiers chrétiens, selon cette parole de S. Luc : « Les croyants n'avaient qu'un cœur et qu'une âme [4]. »

Le mot *unum* dont se sert Notre-Seigneur, employé ainsi d'une

revelatum est, Filium Dei esse unum cum Patre Deum, ita ut non numerentur Deus unus et præter hunc Deus alius; unus enim Deus et *non est alius præter eum*. Duæ igitur propositiones (præmissæ) : Jesus Christus Dei Filius est verus Deus; atqui Deus unus est; in se jam continent propositionem consequentem : Ergo Filius cum eo, quem ipse dicit Patrem suum et verum Deum, unum est divinitate ac proinde tota absolutæ perfectionis plenitudine, quæ est una numero Patris et Filii. (FRANZELIN., tract. *de Verbo Incarnato*, thes. VII.)

1. Utrumque audi : et *unum* et *sumus*, et a Charybdi et a Scylla liberabis. Quod dixit *unum* liberat te ab Ario : quod dixit *sumus* liberat te a Sabellio. Si unum, non ergo diversum : si *sumus* ; ergo Pater et Filius. (S. AUGUST., apud S. THOM., in *Catena aurea*, in hunc locum.)

2. Hæc igitur, quia hæretici negare non possunt, impietatis suæ mendacio neganda corrumpunt. Tentant enim id ad unanimitatis referre consensum, ut voluntatis in his unitas sit, non naturæ, ut non per id quod sunt, per id quod idem volunt unum sint, sed per naturæ nativitatem, dum nihil Deus in eo ex se gignendo eum degenerat, unum sunt. Dumque de manu ejus non rapiuntur, non rapiuntur de manu Patris; dum in operante se, operatur Pater; dum ipse in Patre et in eo Pater est : hoc non præstat creatura, sed nativitas, non efficit voluntas, sed potestas : non loquitur unanimitas, sed natura. (S. HILAR., tract. *de Trinit.*, lib. VIII.)

3. Ut sint unum sicut et nos. (*Joann.*, XVII, 11.)

4. Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una. (*Act.*, IV, 32.)

manière absolue, signifie l'unité d'être, de nature, de substance, et non pas une unité purement accidentelle ou composée de parties. Jamais on ne trouve dans la Sainte Écriture que Dieu soit une seule chose, *unum*, avec quelque créature, mais on peut y lire des paroles comme celles-ci : « Celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit « avec lui [1]. » Certainement cette unité de volonté, cette concorde existe entre le Père et le Fils : Notre-Seigneur en rend témoignage dans la prière qu'il adresse à son Père céleste, au chapitre XVIIe de l'Évangile de S. Jean : mais il y a quelque chose de plus dans le texte que nous avons cité, et la déclaration qu'il fait n'aurait pas de raison d'être, si la signification s'en arrêtait à l'union des volontés. Jésus-Christ voulait prouver que personne ne pouvait arracher ses brebis de ses mains, et, pour le prouver, il donna cette raison : « Mon Père et moi nous ne sommes qu'un. » Si par ce mot il entendait l'unité que donne la concorde de la volonté, il ne prouvait rien. Quelqu'un peut, en effet, être parfaitement d'accord avec le Père, et recevoir de lui la mission de garder ses brebis sans qu'il soit impossible de les lui arracher, comme il est impossible de les ravir au Père. Certainement les anges et les saints pasteurs sont parfaitement d'accord avec la volonté divine, et c'est de son consentement qu'ils prennent soin des fidèles. Cependant, aucun d'eux n'a jamais osé dire : « Le Père et moi nous ne faisons qu'un, » de sorte que personne ne peut arracher ces brebis de nos mains, non plus que des mains du Père ; mais ils disent avec le Psalmiste : « Qui égalera le Seigneur parmi les Fils de Dieu [2] ? » ou bien avec Moïse : « Qui est semblable à vous parmi les forts, ô Seigneur [3] ? » Mais si par ces paroles, « nous ne sommes qu'un, » *unum sumus*, Jésus-Christ entend l'unité de substance, la preuve qu'il donne est excellente. C'est, en effet, comme s'il disait : « Personne ne peut arracher mes brebis de ma main, non plus que de la main du Père, parce que le Père et moi nous ne sommes qu'un ; ma main ou ma puissance et la main ou la puissance du Père n'en font qu'une. » Or, si la puissance est la même, l'essence est aussi la même, parce que la puissance et l'essence ne sont en Dieu qu'une seule et même chose : d'où il suit que la vertu et l'opération sont aussi les mêmes.

1. Qui adhæret Deo, unus spiritus est. (*I. Cor.*, VI, 17.)
2. Quoniam quis in nubibus æquabitur Domino : similis erit Deo in filiis Dei ? (*Ps.* LXXXVIII, 7.)
3. Quis similis tui in fortibus, Domine ? (*Exod.*, XV, 11.)

La conclusion est donc rigoureuse : Personne ne peut arracher les brebis de la main du Fils parce que sa main, sa vertu, son opération, sa nature, ne sont qu'une seule et unique chose avec la main, la vertu, l'opération et la nature du Père.

Il est vrai que Dieu peut communiquer sa puissance aux êtres créés; mais il ne l'est pas que la créature favorisée d'une telle communication, quel qu'en soit le degré, puisse jamais dire : Dieu et moi, nous ne sommes qu'un. — En effet, cette puissance que Dieu communique à un être en dehors de lui-même est une puissance créée; elle n'est pas la puissance du Père qui se confond avec l'essence même de Dieu et qui, par conséquent, est toujours infiniment supérieure à toute perfection que peut recevoir une créature. Mais lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ dit : « Mon Père et « moi nous sommes une même chose, » il indique clairement que sa puissance n'est pas créée, dépendante, mais qu'elle ne diffère en rien de celle du Père. Ces paroles ne peuvent s'entendre que de l'unité de puissance incréée et divine, c'est-à-dire de l'unité de nature. C'est dans le sens propre et strictement littéral que le Fils de Dieu a dit : « Mon Père et moi, nous sommes une même chose ; » et c'est de cette unité absolue avec son Père que découle sa puissance; c'est à cause d'elle qu'il peut non seulement défendre les brebis qui lui ont été données, mais faire tout ce que fait le Père lui-même.

Le contexte ajoute encore à la clarté des paroles du Sauveur prises en elles-mêmes. Lorsque Jésus-Christ dit : « Mon Père et « moi nous sommes une seule chose, » les Juifs, quoique grossiers et charnels, comprirent parfaitement qu'il s'agissait de l'unité de nature et qu'il affirmait ainsi sa propre divinité, ce qui porta jusqu'à son comble leur irritation contre lui. Ils prirent des pierres pour les lui jeter comme à un blasphémateur, ce qu'ils n'auraient pas fait, s'il n'eût été question que de l'unité de volonté, que tout homme peut et doit s'efforcer d'avoir avec Dieu. Quel blasphème y aurait-il à dire : « *Mon Père et moi nous sommes un*, par l'union « de la volonté? » Ils ont voulu le lapider, parce qu'il se disait *un* avec le Père, par nature, ce que les Juifs regardaient comme un blasphème exécrable. Cependant, Jésus-Christ ne repoussa pas cette interprétation ; bien plus, il a voulu mourir pour elle. Il se contenta de nier que les paroles qu'il avait prononcées fussent un blasphème, et de prouver par ses œuvres que l'on doit croire à la

vérité des paroles qu'il venait de prononcer. Voici le récit que nous fait l'Évangile : « Alors les Juifs prirent des pierres pour le lapider. « Jésus leur dit : J'ai fait devant vous beaucoup d'œuvres excel- « lentes par la vertu de mon Père ; pour laquelle de ces œuvres me « lapidez-vous? Les Juifs lui répondirent : Ce n'est pas pour une bonne « œuvre que nous vous lapidons, mais c'est pour un blasphème, « parce que vous, qui êtes homme, vous vous faites Dieu. Jésus « leur repartit : N'est-il pas écrit dans votre loi : Je l'ai dit : Vous « êtes des Dieux? Quand elle appelle Dieux ceux à qui la parole de « Dieu a été adressée, et que l'Écriture ne peut être détruite, vous « me dites à moi, que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde : « Tu blasphèmes, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu. Si je ne « fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas. Mais, si je « les fais, quand bien même vous ne voudriez pas me croire, « croyez aux œuvres, afin que vous connaissiez et croyiez que mon « Père est en moi et moi dans mon Père [1]. »

Jésus-Christ dit donc aux Juifs que, n'eût-il été qu'un simple serviteur de Dieu, il aurait pu prendre sans blasphémer le titre de Fils de Dieu, d'après la loi. Mais il n'est pas un simple serviteur, et s'il dit qu'il n'est qu'une même chose avec son Père, que son Père est en lui et qu'il est en son Père, en un mot qu'il est véritablement un seul et unique Dieu avec lui, les œuvres qu'il fait au nom de son Père prouvent assez que ses paroles sont conformes à la vérité, et que nul ne peut refuser d'y croire, à plus forte raison les considérer comme des blasphèmes [2].

Si l'on examine attentivement les paroles de Notre-Seigneur, dans tout ce chapitre de l'Évangile de S. Jean, et principalement les quelques versets qui viennent d'être cités, on y remarquera

1. Sustulerunt ergo lapides Judæi, etc. (*Joann.*, x, 31-38.)

2. Demonstraturus quidem quod ipse et Pater unum natura essent, in eo primum ineptiam ridiculi opprobrii confutat, cum in reatum vocaretur, cum se, cum homo esset, Deum faceret; cum enim ejus nominis appellationem sanctis hominibus decerneret, et sermo Dei indissolubilis confirmaret hanc impartiti nominis professionem, jam ergo non est criminis quod se Deum, cum homo sit, cum eos qui homines sunt, *deos* lex dixerit. Et si a cæteris hominibus non irreligiosa hujus nominis usurpatio est, ab eo homine quem sanctificavit Pater, non impudenter usurpari videtur, quia Dei Filium se dixerit ; cum præcellat cæteros, per id quod sanctificatus in Filium est; beato Paulo dicente (*Rom.*, cap. I) quod *prædestinatus est Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis* ; omnis enim hæc de homine responsio est, quod Dei Filius etiam hominis filius est. (S. HILAR., lib. VII *de Trinitate.*)

quatre affirmations qui, au fond, n'en sont qu'une seule : « Moi et « mon Père nous sommes un ; — Je suis Dieu ; — Je suis le Fils « de Dieu ; — Mon Père est en moi et je suis en mon Père. » Les Juifs en concluaient avec raison que Jésus-Christ affirmait qu'il était Dieu, non pas seulement dans le sens que ce nom est donné à quelques hommes particulièrement fidèles, mais Dieu véritable et le même Dieu que le Père. L'explication qui leur est donnée, loin de réprouver ce sens, les y confirme; c'est pourquoi ils s'imaginent toujours que le Seigneur a blasphémé, et cherchent à se saisir de lui. Si leur manière de comprendre les paroles de Jésus n'avait pas été conforme à la vérité, il suffisait d'un mot pour les éclairer; mais il ne dit pas ce mot; il appuie, au contraire, sur ce qui les scandalise et allume leur colère, parce que leur interprétation était la vraie, parce que le Père et le Fils ne sont qu'une seule chose, une seule et même substance, un seul et même Dieu.

Il faut donc conclure de ce texte : *Ego et Pater unum sumus*, et des autres qui le précèdent ou le suivent, que la puissance de Dieu le Père et celle du Verbe divin son Fils ne sont qu'une seule et unique puissance, que leur action, leur divinité, leur nature, ne sont aussi qu'une même action, une même divinité, une même nature, que tout ce qui est au Fils appartient au Père et réciproquement, enfin qu'ils réalisent ensemble l'unité la plus parfaite qu'il soit possible de concevoir.

Mais en cette unité parfaite, il faut respecter la distinction des personnes. Le Père et le Fils sont une même chose et ne sont qu'un seul Dieu; cependant Jésus-Christ, en affirmant cette vérité, affirme également qu'il y a deux personnes en l'unité qu'il proclame : « Le Père et moi, nous sommes une même chose. » Cette distinction ne nuit pas à l'unité parfaite, mais elle existe dans la réalité, et nous la retrouvons exprimée d'une manière aussi précise en de nombreux passages de l'Évangile [1]. En confessant une vérité il faudrait se garder d'en oublier une autre qui n'est ni moins essentielle ni moins profondément mystérieuse.

On pourrait encore demander à l'Écriture sainte d'autres preuves de la consubstantialité du Fils de Dieu avec le Père, et les textes ne

1. Pater in me est et ego in Patre. (*Joann.*, x, 38.) — Clarifica me Pater, claritate quam habui apud te antequam mundus esset. (*Joann.*, XVII, 5.) — Qui videt me videt et Patrem meum. (*Joann.*, XIV, 9.) — Qui diligit me diligetur a Patre meo, et ego diligam eum. (*Joann.*, XIV, 21.)

manqueraient pas qui en fourniraient d'excellentes : par exemple celui-ci du livre des Proverbes : « Le Seigneur m'a possédée au « commencement de ses voies; avant qu'il fît quelque chose dès le « principe, dès l'éternité, j'ai été établie. J'étais avec lui dispo- « sant toutes choses [1]. » Ce texte, il est vrai, est aussi entendu de la très sainte Vierge, mais ce n'est que secondairement, et c'est de la Sagesse divine, du Verbe de Dieu, qu'il s'agit tout d'abord. Les paroles de S. Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe « était en Dieu, et le Verbe était Dieu [2], » sont tellement présentes à toutes les mémoires que c'est à peine si on ose les citer de nouveau; mais le témoignage qu'elles apportent à la consubstantialité du Verbe n'en est pas moins irrécusable, non plus que celui de cet autre texte qu'on lit un peu plus loin : « Personne n'a jamais vu « Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père est celui qui « l'a fait connaître [3]. » Mais il suffit des développements donnés aux paroles de Notre-Seigneur citées tout d'abord, parce que c'est contre elles, comme étant les plus claires, que les hérétiques ont surtout dirigé leurs attaques, aussi persévérantes que vaines et inutiles.

Cette fureur de l'enfer et de ses satellites contre le dogme de la consubstantialité du Verbe avec le Père a obligé plus d'une fois les Pères, réunis en concile, à préciser la doctrine de l'Église sur ce point.

Les Conciles d'Antioche, tenus dans les années 265, 268 et 270 pour condamner les erreurs de Paul de Samosate, paraissent être les premiers qui eurent à s'occuper de la consubstantialité des personnes divines. Dans le premier, les Pères imposèrent à Paul de Samosate une profession de foi par laquelle la divinité du Verbe, Fils unique du Père, image du Dieu invisible premier-né avant toute créature, Sagesse, Verbe et Vertu substantielle de Dieu, était formellement reconnue. Dans le second et le troisième, la même doctrine fut de nouveau exprimée et défendue contre l'erreur, et le dogme de la consubstantialité présenté d'une manière encore plus explicite. Mais c'était au Concile de Nicée qu'il était réservé

1. Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab æterno ordinata sum.... Cum eo eram cuncta componens. (*Prov.*, VIII, 22, 30.)

2. In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum. (*Joann.*, I, 1.)

3. Deum nemo vidit unquam : unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. (*Joann.*, I, 18.)

de couper court à l'erreur, et de définir la vérité catholique, de manière à ne plus laisser aucune prise à l'erreur. Ce fut par les Pères du Concile de Nicée que le mot *consubstantiel* fut choisi et consacré, pour exprimer la foi de l'Église touchant ce mystère. Ce terme exprimait complètement la croyance que les chrétiens avaient reçue de la bouche même du Christ et de celle des Apôtres, que le Fils est de la même substance que le Père. Ce terme exprime en même temps que le Fils est éternel ; s'il n'était pas éternel, sans commencement, il ne serait pas d'une même substance que le Père. Les évêques ne firent donc autre chose, à Nicée, que de témoigner et de proclamer, sous l'inspiration du Saint-Esprit, ce qu'ils avaient appris dans leurs églises de leurs prédécesseurs, ceux-ci des Apôtres, les Apôtres de Jésus même, le Dieu éternel [1].

Une multitude d'autres conciles, en adhérant au Concile de Nicée et en condamnant l'hérésie d'Arius, confessèrent de même la consubstantialité du Verbe, conséquence nécessaire de sa divinité.

On trouve la même doctrine implicitement contenue dans le Symbole des Apôtres, qui affirme la croyance en un seul Dieu, Père tout-puissant, Fils unique et Saint-Esprit. Les symboles de Nicée, de Constantinople et de Florence, que l'on a réunis en une seule formule, et qu'on chante le dimanche à la messe, disent explicitement ce que celui des Apôtres ne faisait qu'indiquer par voie de conséquence : « Je crois en un seul Dieu, le Père Tout-« Puissant, créateur du ciel et de la terre, des choses visibles et « invisibles. Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de « Dieu, engendré du Père avant tous les siècles : Dieu de Dieu, « lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non « fait, *consubstantiel au Père*, par qui tout a été fait. » Le symbole de S. Athanase contient tout d'abord cette déclaration : « La « foi catholique est que nous adorions un seul Dieu en trois per-« sonnes, et trois personnes en un seul Dieu, sans confondre les « personnes ni diviser la substance ; » tout ce qui suit est le développement de cette proposition.

La consubstantialité du Verbe ressort donc incontestablement des

1. Hunc autem Filium genitum unigenitum, imaginem Dei invisibilis, primogenitum omnis creaturæ, sapientiam et Verbum, ac virtutem Dei ante sæcula non præcognitione, sed substantia et hypostasi Deum, et Dei Filius cum in veteri et in novo Testamento cognoverimus, confitemur et prædicamus. (*Concil. I. Antioch.*, apud BOUCAT.)

textes de la Sainte Écriture, des paroles des conciles et de symboles de la foi catholique. Aussi la retrouve-t-on exprimée d'une manière plus ou moins explicite, selon que le demandaient les circonstances, dans les écrits de tous les Pères de l'Église.

Nous n'entrerons pas dans le détail des combats que S. Athanase, S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, S. Cyrille d'Alexandrie soutinrent contre les partisans d'Arius, en faveur du dogme de la consubstantialité et du mot qui l'exprime. C'est dans leurs écrits et dans l'histoire de l'Église qu'il convient d'en lire le récit. Partout on y verra que la croyance de l'Église d'Orient avait été avant eux et était de leur temps celle qu'a toujours professée et que professe encore aujourd'hui la sainte Église catholique, apostolique et romaine.

L'Église latine ne fut pas moins vaillamment représentée dans la grande lutte pour la consubstantialité du Verbe, qui se confond avec sa divinité dont elle est inséparable.

Au premier rang des témoins qui se levèrent pour défendre ce dogme, on doit nommer S. Hilaire de Poitiers, digne émule de S. Athanase. Il faut lire tout entier son traité *de Trinitate*, si l'on veut se rendre compte de la force et de la clarté avec lesquelles il combattait l'hérésie et exposait le dogme catholique.

Dans le quatrième livre de cet admirable traité, après avoir dénoncé les erreurs des Ariens et des autres hérétiques, touchant l'éternité et la consubstantialité du Verbe, et dit les principales raisons qu'ils mettaient en avant pour rejeter le mot *consubstantiel*, le saint docteur établit contre eux la foi de l'Église, et détruit toutes les fausses interprétations qu'ils infligeaient à ce terme. Il dit que les Ariens se sont donné bien inutilement tant de peines, pour trouver tous ces mauvais sens à l'expression *consubstantiel;* que l'Église les rejette tous; qu'elle se sert de ce terme pour marquer la nature de la naissance divine du Fils qui, étant éternelle et de toute la substance du Père, ne peut pas être désignée par un terme qui convienne mieux [1].

[1] O stultos atque impios metus, et irreligiosam de Deo sollicitudinem! Hæc quæ in homousii (*consubstantialis*) significatione et in eo quod semper Filius esse dicitur arguuntur, Ecclesia abominatur, respuit, damnat. Novit enim unum Deum ex quo omnia; novit et unum Dominum nostrum Jesum Christum per quem omnia; unum ex quo et unum per quem; ab uno universorum originem, per unum cunctorum creationem. In uno ex quo, auctoritatem innascibilitatis intelligit; in uno per quem, potestatem nihil differentem ab

Les passages abondent dans les livres suivants qui exposent la vérité de la consubstantialité et réfutent les sophismes des ennemis de ce dogme, mais le huitième livre n'a pas d'autre objet. S. Hilaire insiste principalement sur ces paroles de Jésus-Christ : « Moi et « mon Père nous sommes un, » et sur quelques autres dont il s'était déjà servi pour le même but dans les livres précédents : il faudrait citer le livre tout entier [1].

Si l'on veut des témoignages plus éclatants encore de sa foi à la consubstantialité du Père et du Fils, c'est à l'histoire des persécutions qu'il endura pour la confession de ce dogme qu'il faut les demander.

S. Ambroise n'est pas moins explicite que S. Hilaire, lorsqu'il parle de la divinité de Notre-Seigneur et de sa consubstantialité,

auctore veneratur; cum ex quo et per quem, ad id quod creatur, in his quæ creata sunt communis auctoritas sit. Novit in Spiritu Deum Spiritum impassibilem et insecabilem ; didicit enim a Domino, spiritui carnem et ossa non esse : ne forte cadere in eum corporalium passionum detrimenta credantur. Novit unum innascibilem Deum ; novit et unum unigenitum Dei Filium. Confitetur Patrem æternum et ab origine liberum : confitetur et Filii originem ab æterno; non ipsum ab initio, sed ab ininitiabili ; non per seipsum, sed ab eo, qui a nemine semper est, natum ab æterno, nativitatem videlicet ex paterna æternitate sumentem. Caret ergo fides nostra hæreticæ pravitatis opinione. Edita namque est sensus nostri professio licet nondum sit ratio professionis exposita. Tamen ne quid, in homousii a Patribus nuncupati enuntiatione, et in ea quod semper fuerit confessione, suspicionis relinqueretur, ista memorata sunt quibus et subsistere Filium in substantia qua genitus ex Patre est cognosceretur, et Patri de substantia qua manebat per Filii nativitatem nihil esse decerptum, et homousion Patri Filium non de commemoratis superius vitiis causisque a sanctis et doctrina Dei calentibus viris esse memoratum ; ne quis forte existimaret adimi per *usiam* nativitatem unigeniti Filii, quod Patri *homousios* diceretur. (S. HILAR., lib. IV *de Trinit.*, n. 7.)

1. Voici comme il résume la foi catholique vers la fin de ce VIII[e] livre :

Una igitur fides est, Patrem in Filio et Filium in Patre per inseparabilis naturæ unitatem confiteri, non confusam sed indiscretam ; neque permixtam sed indifferentem ; neque cohærentem, sed existentem ; neque inconsummatam, sed perfectam. Nativitas est enim, non divisio; et Filius est non adoptio. Neque alterius generis est Deus, sed Pater et Filius unum sunt : non enim innovata est natura nascendo, ut ab originis suæ proprietate esset aliena. Tenet hanc itaque manentis in Patre Filii et Patris in Filio fidem, unum Deum Patrem et unum Dominum Christum sibi esse Apostolus prædicans : cum in Domino Christo et Deus esset, et in Deo Patre esset et Dominus ; et unum esset uterque quod Dominus est : quia imperfectum et Deo, nisi Dominus sit, et Domino intelligatur esse, nisi Deus sit. Atque ita cum uterque unus est, et non est uterque sine uno ; non excedit evangelicam prædicationem Apostolus docens, nec loquens in Paulo Christus diversus ab his est, quæ corporeus in mundo manens locutus est. (S. HILAR., *de Trinitate*, lib. VIII, n. 41.)

comme Verbe de Dieu, avec le Père. Dans le IIIe livre de son traité *de Fide*, il consacre tout un chapitre à prouver, à l'aide des textes de la Sainte Écriture, que le Fils de Dieu est réellement consubstantiel à son Père. S'adressant à l'empereur Gratien qui lui avait demandé ce traité, il lui dit : « Pour ce qui est de la « substance du Fils, pourquoi m'arrêterai-je à prouver que sa « substance est la même que celle du Père, puisque nous lisons « que le Fils est l'image de la substance paternelle, ce qui vous « fait comprendre qu'il ne diffère en rien du Père sous le rapport « de la divinité [1]. » Le saint docteur cite ensuite des textes nombreux de l'Écriture à l'appui de la doctrine de l'Église, et dans les chapitres suivants, il met l'empereur Gratien en garde contre les ruses et la mauvaise foi des Ariens, qui abusent des textes sacrés ou qui font des professions de foi à double sens, pour sauvegarder leur hérésie tout en s'efforçant de paraître catholiques.

S. Jérôme, persécuté par les semi-ariens à cause de l'intégrité de sa foi, qui ne lui permettait pas de donner le même sens qu'eux au mot *hypostase*, dont ils se servaient en traitant du mystère de la Trinité, en appela au pape S. Damase. Nous lisons dans sa lettre : « Je dis hautement : quiconque ne confesse pas trois *hy-* « *postases*, c'est-à-dire trois personnes subsistantes, qu'il soit ana- « thème. Mais parce que je ne me sers pas des termes qu'ils sou- « haitent, ils me font passer pour hérétique. Toutes les écoles du « monde n'entendent autre chose, par ce mot *hypostase*, que l'es- « sence et la substance. Or, je vous prie, peut-on dire qu'il y ait « trois substances dans la Trinité ? Il n'y a que Dieu seul dont la « nature soit parfaite, et il n'y a aussi qu'une seule divinité, c'est- « à-dire une seule et véritable nature en trois personnes. Dire « qu'il y a trois choses, trois hypostases, trois substances en Dieu, « c'est vouloir soutenir, sous un prétexte spécieux de piété, qu'il « y a trois natures. Contentons-nous de dire qu'il n'y a en Dieu « qu'une seule substance, et trois personnes subsistantes, par- « faites, égales et coéternelles. Qu'on ne parle point de trois hy- « postases, et qu'on n'en admette qu'une seule. Si, néanmoins,

1. De substantia autem, quid loquar unius Filium cum Patre esse substantiæ, cum imaginem paternæ substantiæ Filium legerimus, ut in nullo secundum divinitatem a Patre intelligas discrepare. (S. AMBROS., *de Fide*, lib. III, cap. XIV.)

« vous jugez à propos que l'on confesse trois hypostases, en expli- « quant ce que l'on doit entendre par ces mots, je ne m'y « oppose pas [1]. »

Toutes les preuves que donne S. Augustin dans ses ouvrages de la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de l'unité de Dieu, sont en même temps des preuves de l'unité de substance de ces deux adorables personnes, et lorsque, dans ses discussions avec les Ariens, il parle de l'unité de substance dans la Sainte Trinité, ses enseignements ne sont pas moins clairs, ni ses arguments moins pressants que ceux de S. Athanase ou de S. Hilaire. C'est ainsi que, dans son traité contre l'arien Maximin, il s'écrie : « Qu'est-ce donc que la Trinité dont vous parlez, si la substance « des trois personnes n'est pas une seule et unique substance? Le « Fils ne vient pas d'une matière quelconque ni du néant, mais de « celui par lequel il est engendré ; de même le Saint-Esprit ne « vient pas non plus d'une autre matière ni du néant, mais du « principe dont il procède. Et vous ne voulez pas admettre que « le Fils soit engendré de la substance du Père, cependant vous « avouez qu'il n'est sorti ni du néant, ni de quelque matière, mais « du Père. Vous ne comprenez donc pas que nécessairement celui « qui n'est pas sorti du néant ni d'autre chose, mais de Dieu, ne « peut être que de la substance de Dieu, être ce qu'est le Dieu dont « il procède, c'est-à-dire Dieu de Dieu. Et puisqu'il est Dieu, né « de Dieu, qu'il n'y a pas en Dieu d'antériorité et que tout est « coéternel dans la nature divine, il n'est pas autre chose que « celui qui l'engendre. Leur nature est la même, elle est unique ; « leur substance est la même, elle est unique [2]. » Le saint doc-

1. S. HIERON., Epist. XIV *ad Damas.*

2. Quid ergo hæc Trinitas, nisi unius ejusdemque substantiæ est? Quandoquidem non de aliqua materia vel de nihilo est Filius, sed de quo genitus est : itemque Spiritus sanctus non de aliqua materia, vel de nihilo, sed inde est, inde procedit. Vos autem nec Filium de Patris substantia genitum vultis, et tamen eum nec de nihilo, nec ex aliqua materia, sed ex Patre esse conceditis. Nec videtis quam necesse sit ut qui non est ex nihilo, non est ex aliqua re alia, sed ex Deo, nisi ex Dei substantia esse non possit, et hoc est esse quod Deus est de quo est, hoc est Deus de Deo. Quocirca Deus de Deo natus, quia non aliud prius fuit, sed natura coæterna de Deo est, non est aliud quam est ille de quo est, hoc est unius ejusdemque naturæ, vel unius ejusdemque substantiæ.... Affirmasti enim non vos dicere, de nihilo esse Dei Filium. De aliqua ergo substantia est. Si non de Patris : de qua, dicite. Sed non invenitis. Jam igitur unigenitum Dei Filium, Jesum Christum Dominum nostrum, de Patris esse substantia non vos nobiscum pigeat confiteri. Pater ergo et Filius unius

teur continue de presser son adversaire avec la même véhémence, pour le contraindre à confesser la vérité catholique, et à dire, avec le Concile de Nicée, que le Fils est consubstantiel au Père, et ces pages sont vraiment dignes du plus illustre des docteurs de l'Église. Mais on ne peut tout citer, et c'est dans l'original qu'il convient de les lire.

Telle fut la doctrine des Pères des premiers siècles. Il n'est pas nécessaire de montrer par des citations que l'Église garda toujours, avec amour et fidélité, cet article de notre foi. Les docteurs du moyen âge l'enseignèrent, comme avaient fait S. Athanase, S. Hilaire, S. Ambroise, S. Augustin, et ils développèrent méthodiquement les raisons théologiques qui l'appuient. S. Thomas y donne tous ses soins dans plusieurs chapitres de la *Somme contre les Gentils*. Les principales preuves qu'il apporte de la consubstantialité du Fils avec le Verbe sont celles-ci :

1° Si le Christ est véritablement Fils de Dieu, il est de toute nécessité qu'il soit Dieu. Car celui qui provient d'un autre, même s'il provient de sa substance, n'est pas véritablement *fils* s'il n'est pas de la même espèce que celui dont il vient. Il est nécessaire que le Fils de l'homme soit homme : de même, il est nécessaire que le Fils de Dieu soit vrai Dieu et, par conséquent, que la substance divine, une et indivisible, soit en lui tout entière [1].

2° Tout ce qui est en Dieu est son essence ; or, le Verbe possède tout ce qui est en Dieu, par conséquent toute son essence ou sa substance [2].

sunt ejusdemque substantiæ. Hoc est illud *Homousion*, quod in concilio Niceno adversus hæreticos arianos, a catholicis Patribus veritatis auctoritate et auctoritatis veritate firmatum est : quod in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minus quam oportuit intellectum, quod tamen fides antiqua pepererat, multis paucorum fraude deceptis, hæretica impietas, sub hæretico imperatore Constantio labefactare tentavit, etc. (S. AUGUST., *contra Maxim.*, lib. II, n. 18.)

1. 1° Si Christus verus est Filius, de necessitate sequitur quod sit verus Deus : non enim vere Filius potest dici quod ab alio gignitur, etiamsi de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat; oportet enim quod Filius hominis sit homo. Si igitur Christus est verus Filius Dei, oportet quod sit verus Deus. (S. THOM., *Summ. contr. Gent.*, lib. IV, cap. VII.)

2. 2° Quidquid Deus habet in seipso est ejus essentia, ut ostensum est. Omnia autem quæ habet Pater sunt Filii; dicit enim ipse Filius : Omnia quæcumque habet Pater meus, mea sunt (*Joann.*, XIV, 15); et ad Patrem loquens, ait : Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt. (*Joann.*, XVII, 10.) Est ergo eadem essentia et natura Patris et Filii. (ID., *ibid.*)

3° La forme est ce qui constitue l'être ; or le Verbe a la forme de Dieu, selon la parole de l'Apôtre : *Cum in forma Dei esset.* Il est donc Dieu ; l'essence ou la substance indivisible de Dieu est en lui [1].

Nous n'avons pas à entrer ici dans les disputes sans fin suscitées par les hérétiques, ni dans le détail des objections toujours les mêmes, mille fois réfutées par les écrivains catholiques et par les Pères des conciles. A bien y regarder, elles peuvent se réduire à trois. La *première* est qu'il est quelquefois parlé de la Sagesse éternelle ou du Verbe de Dieu, comme d'une sagesse créée ; mais il est facile de répondre que la Sagesse de Dieu est considérée, dans ces passages, comme incarnée ; or l'humanité à laquelle le Verbe divin s'est uni hypostatiquement a été véritablement créée.

La *seconde* est que le mot *consubstantiel* n'est pas dans l'Écriture. Ceci est très vrai ; mais qu'importe que le mot n'y soit pas, si la doctrine qu'il exprime s'y trouve, comme l'admet la sainte Église, et comme les textes que nous avons apportés en font foi ?

La *troisième* est que l'introduction de ce mot fut une pierre d'achoppement et de scandale. Il faut reconnaître qu'il en fut ainsi, pour les Ariens et les autres hérétiques, dont il servait à dévoiler les arrière-pensées ; mais les vrais fidèles l'acceptèrent avec joie, comme l'expression exacte de leur croyance.

Citons, pour terminer, une page de Bossuet.

« Un Dieu peut-il venir d'un Dieu ? Un Dieu peut-il être d'un « autre que de lui-même ? Oui, si ce Dieu est Fils. Il répugne à « un Dieu de venir d'un autre comme créateur qui le tire du néant ; « mais il ne répugne pas à un Dieu de venir d'un autre, comme « d'un Père qui l'engendre de sa propre substance. Plus un fils « est parfait, ou, si l'on peut ainsi parler, plus un fils est fils, plus « il est de la même nature et de la même substance que son père, « plus il est un avec lui ; et s'il pouvait être de même nature et « de même substance individuelle, plus il serait fils parfait. Mais « quelle nature peut être assez riche, assez infinie, assez immense

1. 3° Præterea Apostolus dicit quod Filius, antequam *exinaniret semetipsum, forma servi accipiens, in forma Dei* erat. (*Philipp.*, II, 6, 7.) Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina, sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo Filius in natura divina. (ID., *ibid.*)

« pour cela, si ce n'est la seule infinie et la seule immense, c'est-« à-dire la seule nature divine ? C'est ainsi qu'il nous a été révélé « que Dieu est père, que Dieu est fils, et que le Père et le Fils sont « un seul Dieu, parce que le Fils engendré de la substance de son « Père, qui ne souffre point de division et ne peut avoir de parties, « ne peut être rien moins qu'un Dieu et un même Dieu avec son « Père. Car *qui dit substance de Dieu la dit toute*, et dit par con-« séquent Dieu tout entier.

« Qui sort de Dieu de cette sorte, c'est-à-dire de toute sa subs-« tance, possède en même temps son éternité tout entière, selon « ce que dit le prophète : *Sa sortie est dès le commencement,* « *dès les jours de l'éternité* [1], parce que l'éternité est la substance « de Dieu, et quiconque est sorti de Dieu et de sa substance en « sort nécessairement avec une même éternité, une même vie, une « même majesté. Car si un père transmet à son fils toute sa no-« blesse, combien plus le Père éternel communique-t-il à son Fils « toute la noblesse avec toute la perfection et l'éternité de son « être ? ainsi le Fils de Dieu nécessairement est coéternel à son « Père ; car il ne peut y avoir rien de nouveau ni de temporel dans « le sein de Dieu. La mutation et le temps, dont la nature est de « changer toujours, n'approche point de ce sein auguste, et la « même perfection, la même plénitude d'être qui en exclut le néant, « en exclut toute nature changeante. En Dieu tout est permanent, « tout est immuable ; rien ne s'écoule dans son être, rien n'y « arrive de nouveau, et ce qu'il est un seul moment, si l'on peut « parler de moment en Dieu, il l'est toujours.

« *Au commencement le Verbe était.* Remontez à l'origine du « monde, le Verbe était. Remontez plus haut, si vous pouvez, et « mettez tant d'années que vous voudrez les unes devant les autres, « *il était* : il est comme Dieu est, *celui qui est*. S. Jean disait dans « l'*Apocalypse* : *La grâce vous soit donnée* par celui *qui est, qui* « *était et qui viendra* [2] : c'est Dieu. Et peu après c'est Jésus-« Christ, dont S. Jean dit : *Le voilà qui vient dans les nues* [3]. « Et c'est lui qui prononce ces paroles : *Je suis l'alpha et l'oméga,* « *le commencement et la fin, dit le Seigneur Dieu, qui est, et*

1. Et egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis. (*Mich.*, v, 2.)
2. Gratia vobis et pax ab eo qui est, qui erat, et qui venturus est. (*Apoc.*, I, 4.)
3. Ecce venit cum nubibus. (Id., *ibid.*, 7.)

« *qui était, et qui viendra* [1]. Jésus-Christ est donc comme son « Père, *celui qui est et qui était ;* il est celui dont l'immensité « embrasse le commencement et la fin des choses ; et comme Fils, « et étant de même nature, de même substance que son Père, « il est aussi de même être, de même durée et de même éter- « nité [2].

Qu'il est donc grand, le Dieu que nous adorons dans la Très Sainte Eucharistie! C'est le Verbe de Dieu, c'est sa parfaite Image et sa Sagesse substantielle ; c'est le Fils éternellement engendré par le Père, et c'est avec le Père le principe unique dont procède le Saint-Esprit. Consubstantiel aux deux autres adorables personnes, il est substantiellement présent dans le sacrement de son amour, où elles l'accompagnent, parce qu'elles sont avec lui un seul être infiniment simple, un seul et même Dieu. Il y est d'une manière particulière, et l'on pourrait dire plus complète, parce que lui seul s'est incarné et que l'Eucharistie est le sacrement de son corps et de son sang, hypostatiquement unis à sa divinité. Mais le Père ne saurait être absent du lieu où est le Fils, ni le Saint-Esprit se séparer du Fils et du Père. Adorons donc notre Dieu dans ce sacrement divin ; anéantissons-nous à la pensée des mystères intimes de la vie de Dieu qui s'y accomplissent ; rappelons-nous que l'amour que le Seigneur nous porte est la cause de tant de merveilles, et nous aimerons à notre tour, nous servirons avec la dévotion la plus ardente un Dieu si bon pour nous.

1. Ego sum alpha et omega, principium et finis, dicit Dominus Deus qui est, qui erat et qui venturus est. (Id., *ibid.*, 8.)
2. Bossuet, *Élévat. sur les myst.*, IIe sem., IIe élévat.

CHAPITRE VI

DE L'HUMANITÉ SAINTE DE NOTRE-SEIGNEUR PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE, ET PARTICULIÈREMENT DE SON CORPS ADORABLE

I. Jésus-Christ, fils d'Adam comme nous, a un corps humain semblable aux nôtres, dans l'Eucharistie. — II. Le corps de Jésus-Christ présent au Saint-Sacrement est vivifié par une âme semblable aux nôtres. — III. En quel ordre de priorité s'est accomplie l'union du Verbe avec son corps et son âme lorsqu'il s'est incarné. — IV. Union de toutes les parties intégrantes du corps de Notre-Seigneur et particulièrement de son sang avec sa divinité. — V. Perfection souveraine du corps adorable de Notre-Seigneur Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie.

I.

JÉSUS-CHRIST, FILS D'ADAM COMME NOUS, A UN CORPS HUMAIN SEMBLABLE AUX NÔTRES, DANS L'EUCHARISTIE

Le Dieu que nous adorons au Très Saint Sacrement de l'autel n'est pas uniquement notre Dieu, avec toutes ses infinies grandeurs : il est aussi, j'oserais presque dire, il est surtout notre frère. Sa majesté suprême nous étonne et peut nous inspirer de la frayeur ; mais la douceur ineffable de son humanité, qu'il a prise par amour pour nous, nous rassure et nous attire.

S. Thomas nous enseigne qu'il convenait que le Fils de Dieu, puisqu'il daignait s'incarner pour régénérer l'humanité et nous sauver, empruntât sa nature humaine à la race d'Adam [1]. Sans doute il aurait pu se créer un corps et une âme comme les nôtres, sans qu'ils eussent avec nous aucun rapport d'origine, mais il ve-

1. Utrum conveniens fuerit quod Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ?

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in XIII *de Trinitate*, « poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere illius Adæ, qui suo peccato obligavit genus humanum ; sed melius judicavit ut de ipso quod victum fuerat genus assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum. » Et hoc propter tria. Primo quidem, quia hoc videtur ad justitiam pertinere, ut ille satisfaciat qui peccavit. Et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio esset implenda pro tota natura. Secundo, quia hoc etiam pertinet ad majorem hominis dignitatem ; dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum. (S. Thom., III p., q. iv, art. 6.)

nait sur la terre, il s'incarnait pour expier nos péchés, et il était juste que l'expiation fût le fait de la même race qui s'était rendue coupable. Il convenait aussi, pour la gloire de l'humanité à laquelle Dieu voulait rendre avec usure sa dignité première, que le démon fût vaincu par le descendant de celui dont il avait été victorieux. Enfin, la puissance de Dieu éclate d'autant plus dans l'œuvre de la rédemption des hommes que celui qui les relève sort lui-même de cette race déchue, pour être élevé au-dessus de toute créature jusqu'au trône de Dieu même, et leur faire partager son héritage et ses grandeurs comme il aurait partagé leurs abaissements, le péché excepté, et leurs souffrances.

Ce fut donc de la race d'Adam que le Fils de Dieu voulut naître, et le sang d'Adam, qui est notre sang, coula véritablement dans ses veines. Il prit, dans le sein de Marie, fille de David et d'Abraham, un corps véritable et terrestre comme les nôtres : il prit une âme, il prit enfin tout ce qui est essentiel à l'intégrité de la nature humaine [1], car il voulut être en tout, non seulement sem-

1. Voici le résumé de la doctrine de S. Thomas sur cette question, tel que le donne D. Alvarez dans son traité : *De Incarnatione Verbi :*

Quæstio quinta : *De modo unionis ex parte partium humanæ naturæ.*

Art. I. *Utrum Dei Filius debuerit assumere verum corpus.* — Conclusio est affirmativa. — Probatur 1° : Conveniens fuit Filium Dei assumere humanam naturam, ut q. I, art. 1, dictum est : ergo etiam verum corpus, sine quo non salvatur veritas naturæ humanæ. — 2° Quia si corpus phantasticum assumpsisset, non sustinuisset pro hominibus veram mortem ; et consequenter non fuisset operatùs veram hominis salutem. — 3° Nam cum persona assumens sit ipsa veritas, non decuit ut in ejus opere aliqua fictio esset.

Art. II. *Utrum Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem?* — Conclusio est affirmativa. Probatur : 1° Si corpus ejus fuisset cœleste ut posuit Valentinus, non salvaretur in Christo veritas naturæ humanæ, quæ necessario requirit determinatam materiam, scilicet carnes et ossa, etc. 2° Quia hoc etiam derogaret veritati eorum quæ Christus in corpore gessit : non enim vere esuriisset Christus, nec sitisset, nec etiam passionem et mortem sustinuisset. Hæc enim corpori cœlesti competere non possunt, cum sit impassibile et incorruptibile.

Art. III. *Utrum Filius Dei assumpserit animam.* — Conclusio affirmativa est de fide ; habetur ex *Matth.*, XXVI : *Tristis est anima mea usque ad mortem :* et *Joann.*, X : *Potestatem habeo ponendi animam meam.* Ratione probatur : Anima pertinet ad speciem humanæ naturæ ; caro enim, et cæteræ partes hominum per animam speciem sortiuntur ; sed Filius Dei assumpsit veram naturam humanam ut supra ostensum est : ergo et animam.

Art. IV. *Utrum Filius Dei assumere debuerit intellectum.* — Conclusio est affirmativa. Habetur enim ex *Is.*, LII : Ecce intelliget puer meus : ut probat Augustinus, *lib. de Fide ad Petrum*, c. XIV. Præterea probatur : Si Christus animam sine mente habuisset, talis anima non fuisset capax gratiæ, nec po-

blable à nous, le péché excepté, mais très réellement l'un de nous et notre frère.

Ce fut donc la nature humaine que s'unit le Verbe de Dieu et il se l'unit hypostatiquement, c'est-à-dire de telle sorte que ses deux natures, la nature divine et la nature humaine, subsistent en une seule et unique personne, qui est la personne du Fils de Dieu fait homme. Il a pris la nature humaine dans sa perfection et sans que rien y manque. Il est de foi que le Verbe s'est fait homme, non pas homme incomplet mais parfait : S. Jean l'a dit : *Et Verbum caro factum est.* « Et le Verbe s'est fait chair ; » et la sainte Église le proclame dans le symbole de foi qu'elle fait chanter solennellement par tous les chrétiens, au sacrifice de la messe : *Et homo factus est :* « Et le Fils de Dieu s'est fait homme. »

Le Verbe de Dieu a pris la nature humaine et il n'en a pas pris d'autre quoique, de puissance absolue, il eût pu le faire s'il l'avait voulu ; mais il ne l'a pas fait. C'est une faveur insigne et singulière qu'il a daigné accorder à la nature humaine. Du Christ seul, c'est-à-dire de l'homme hypostatiquement uni à la divinité, il est dit qu'il est le prince, le chef suprême de toutes choses, que Dieu l'a établi sur toutes les œuvres de ses mains ; il n'est pas d'autre être que lui dont on puisse dire tout à la fois qu'il est Dieu et qu'il est créature. L'apôtre S. Paul refuse expressément à la nature angélique cet honneur incomparable que Dieu a fait à notre nature humaine : « Il n'a pas pris la nature des anges, » dit-il, « mais c'est la race d'Abraham qu'il prend [1]. »

D'autre part, il faut savoir aussi qu'en s'unissant à la nature humaine, ce n'est pas à une personne, mais uniquement à une nature créée, n'ayant pas de personnalité propre et créée comme elle qu'il s'est uni [2]. Que serait en effet devenue la personnalité

tuisset mereri. Secundo sequeretur non habuisse animam humanam, sed bestialem, ut arguit Augustinus, lib. LXXXII, q. LXXX ; quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. (Vide ALVAREZ, *de Incarnat. divini Verbi.*)

1. Nusquam enim Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. (*Hebr.*, II, 16.)

2. *Utrum Filius Dei assumpserit personam?* — Conclusio (D. Thomæ, III p., q. IV, art. 2) est negativa. Probatur : Illud quod assumitur oportet præintelligi assumptioni, sicut illud quod movetur localiter, præintelligitur ipsi motui : sed persona non præintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut *quæst. præcedenti*, *art.* 1 *et* 2, dictum est. Si enim præintelligeretur, vel oportet, quod corrumperetur, et sic frustra

humaine au moment de l'union du Verbe avec la nature si elle avait existé d'abord? Ou bien elle aurait disparu, et alors à quoi bon l'existence antérieure? Ou bien elle aurait continué d'être, et alors il y aurait eu deux personnes, la personne humaine et la personne divine, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce qui est contraire à la foi. C'est donc uniquement la nature humaine que Notre-Seigneur Jésus-Christ a prise. Mais il l'a prise tout entière avec toutes les parties essentielles qui la constituent et les parties qui, sans être essentielles, sont réclamées pour son intégrité.

La foi nous enseigne que Notre-Seigneur Jésus-Christ est véritablement homme. Les prophètes ne laissent aucun doute sur la réalité de l'humanité du Christ qu'ils annoncent; le Sauveur lui-même affecte de s'appeler le Fils de l'homme; toutes les pages de l'Évangile, toutes les circonstances de sa vie, démontrent évidemment que, s'il est Dieu et Fils de Dieu, il est en même temps homme, né de Marie et descendant de David et d'Abraham. Quelques hérétiques ont bien essayé, dans les premiers siècles, de mettre en doute ce dogme de notre foi, mais leur voix n'a pas eu d'écho et l'humanité de Jésus-Christ n'est demeurée à l'état de doute pour personne.

Le Fils de Dieu s'est uni à l'humanité, de telle sorte qu'il est un homme particulier et distinct, comme chacun de nous est distinct des autres hommes, quoique la nature humaine se retrouve en tous également. Quelques hérétiques ont rêvé que Jésus-Christ n'était homme que d'une manière abstraite et générale; mais outre qu'il est difficile de comprendre ce mode d'union à la nature humaine, il fallait un homme véritable et non pas une vague humanité, pour accomplir l'œuvre de la rédemption, expier les péchés des hommes et nous mériter la grâce et la gloire. C'est bien d'un homme que le saint Évangile nous rapporte la vie, depuis sa conception par l'opération du Saint-Esprit dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie, fille de David et fille d'Abraham et d'Adam,

esset assumpta, vel quod remaneret post unionem, et sic essent duæ personæ, una assumens et alia assumpta; quod est erroneum : ergo....

Utrum persona divina assumpserit hominem? (art. 3.) — Conclusio est negativa, si proprie loquamur, et opposita est erronea : nam alias essent in Christo duæ personæ seu hypostases : Etenim homo significat naturam humanam, ut est in supposito : ergo si Filius Dei assumpsit hominem, sequitur quod sit in Christo proprium suppositum humanum; et sic essent in illo duo supposita realiter distincta. (ALVAREZ, *de Incarnat.*, quæst. IV, art. 2 et 3.)

jusqu'à sa mort ignominieuse et cruelle sur le Calvaire et sa résurrection suivie bientôt de son ascension glorieuse dans le royaume des cieux.

Mais il est nécessaire de connaître, autant que le pouvoir nous en est donné, l'humanité du Seigneur que nous adorons au Très Saint Sacrement.

Ce qui paraît premièrement, ce qui frappe les regards et que l'on remarque avant tout dans l'homme, c'est le corps, et c'est aussi ce que la Sainte Écriture nous enseigne tout d'abord que le Verbe de Dieu a pris de notre nature, lorsqu'il s'est fait semblable à nous.

Que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait eu un corps semblable aux nôtres, une chair véritable et réelle, c'est une vérité dont la négation entraînerait celle de la plupart des mystères de notre sainte religion. Si le Verbe de Dieu n'avait pas pris dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie un corps véritable, l'incarnation n'existerait pas; elle ne serait qu'une vaine apparence; il faut en dire autant de la mort et de la résurrection du Sauveur : or, selon la parole de l'Apôtre, si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi perd sa raison d'être [1]. Mais nombreuses et irréfutables sont les preuves sur lesquelles repose la croyance à la réalité du corps et de la chair de Jésus-Christ.

L'apôtre S. Jean nous déclare, dès la première page de son Évangile, que « le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous : » *Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* Il a pris une chair humaine, il s'est fait homme semblable aux autres hommes, pour être l'un d'entre eux et demeurer, comme tel, au milieu d'eux. Personne n'imaginera sans doute que, prenant un corps, une chair véritable pour se montrer et demeurer au milieu des hommes, ce n'est pas une chair humaine qu'il a prise. Et si quelqu'un avait cette pensée étrange, chaque page, chaque ligne de l'Évangile de S. Jean serait une protestation contre un pareil rêve. Les autres évangélistes nous apprennent qu'il a été conçu dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie, et de sa substance, non pas, il est vrai, selon le mode ordinaire, mais par un miracle de la toute-puissance divine, et sans que la virginité de sa Mère eût à souffrir ni de sa conception ni de sa naissance. Ils nous apprennent qu'il naquit dans l'étable de Bethléem, qu'il fut enveloppé de

1. Si Christus non resurrexit, vana est fides vestra. (*I. Cor.*, xv, 17.)

langes, qu'il reçut la circoncision huit jours après sa naissance, ils nous rapportent enfin mille circonstances de sa vie, de sa mort, de sa résurrection glorieuse, qui supposent nécessairement et par conséquent prouvent, jusqu'à l'évidence, que le corps avec lequel il s'est montré aux yeux des hommes était bien un corps véritable, un corps humain comme ceux des autres fils d'Adam.

L'apôtre S. Paul a soin de remarquer que le corps du Fils de Dieu fait homme tire bien son origine de la substance de sa mère, et qu'il en est de lui, sous ce rapport, comme des autres enfants. Il dit en effet que Dieu l'a choisi pour annoncer l'Évangile de « son Fils qui lui est né de la race de David, selon la chair [1]. » Ailleurs il fait cette déclaration expresse : « Lorsque fut venue la « plénitude du temps, Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme, « soumis à la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi, pour « que nous reçussions l'adoption des enfants [2]. » Ces autres paroles du grand Apôtre ont peut-être encore quelque chose de plus expressif, car elles montrent jusqu'à quel point le Fils de Dieu s'est abaissé en acceptant notre nature : « Étant véritablement Dieu, il « n'a pas cru que ce fût une usurpation de se faire égal à Dieu ; « mais il s'est anéanti lui-même, prenant la forme de serviteur, « ayant été fait semblable aux hommes et reconnu pour homme « par les dehors. Il s'est humilié lui-même, s'étant fait obéissant « jusqu'à la mort, et à la mort de la croix [3]. » Véritablement Dieu, ou plus littéralement, « dans la forme de Dieu, » *in forma Dei*, il s'est anéanti jusqu'à prendre la forme de serviteur, *formam servi accipiens*, c'est-à-dire jusqu'à devenir *serviteur*, et comment ? en se faisant semblable aux hommes, de sorte que tout à l'extérieur le fît reconnaître pour un homme, *et habitu inventus ut homo*. Et devenu homme véritable comme il était Dieu véritable, il poussa plus loin encore l'humilité et le dévouement pour sauver ceux dont il s'était fait le frère : obéissant à son Père cé-

1. De Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem. (*Rom.*, I, 3.)

2. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege : ut eos qui sub lege erant redimeret ut adoptionem filiorum reciperemus. (*Galat.*, IV, 4, 5.)

3. Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo : sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. (*Philipp.*, II, 6-8.)

leste, il se livra à la mort la plus cruelle et la plus infamante de toutes, la mort de la croix, le supplice réservé aux esclaves. Aurait-il souffert ainsi, serait-il mort, et mort crucifié, si son corps n'avait pas été un corps véritable ? L'Apôtre pourrait-il nous affirmer que le Fils de Dieu s'est imposé tous ces abaissements et qu'il a enduré toutes ces ignominies et toutes ces douleurs s'il n'y avait eu là que de vaines apparences, je ne sais quelle fantasmagorie trompeuse ?

Mais Jésus-Christ n'a pas seulement souffert, il a mangé, il a bu, il a eu faim, il a eu soif comme les autres hommes; il a passé par toutes les épreuves de notre pauvre nature, selon la parole d'Isaïe : « Il a vraiment lui-même pris nos langueurs sur lui et « il a porté nos douleurs [1]. »

Après sa résurrection, ses apôtres, qui ne pouvaient se résigner à la croyance d'une si grande merveille, le prirent d'abord pour un fantôme lorsqu'il se fit voir à eux dans le Cénacle, une première fois. Alors, pour leur prouver qu'ils étaient dans l'erreur et que, même après sa résurrection, son corps qu'ils voyaient de leurs yeux était bien un corps véritable et sa chair une véritable chair et non pas une vaine apparence, il se fit toucher par eux et leur dit : « Pourquoi êtes-vous troublés, et pourquoi ces pensées s'é-« lèvent-elles dans vos cœurs ? Voyez mes mains et mes pieds : « c'est bien moi ; touchez et voyez : un esprit n'a ni chair ni os, « comme vous voyez que j'ai. Et lorsqu'il eut dit cela, il leur « montra ses mains et ses pieds. Mais ils ne croyaient point encore, « quoiqu'ils fussent transportés d'admiration et de joie. Il leur « dit : Avez-vous ici quelque chose à manger ? Et ils lui présen-« tèrent un morceau de poisson rôti et un rayon de miel. Or, lors-« qu'il eut mangé devant eux, prenant les restes, il les leur of-« frit [2]. »

Jésus-Christ pouvait-il leur donner des preuves plus claires,

1. Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit. (*Is.*, LIII, 4.)

2. Quid turbati estis et cogitationes ascendunt in corda vestra ? Videte manus meas, et pedes, quia ego ipse sum ; palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habent, sicut me videtis habere. Et cum hoc dixisset ostendit eis manus et pedes. Adhuc autem illis non credentibus, et mirantibus præ gaudio, dixit : Habetis hic aliquid quod manducetur ? At illi obtulerunt ei partem piscis assi, et favum mellis. Et cum manducasset coram eis, sumens reliquias dedit eis. (*Luc.*, XXIV, 38-43.)

après sa résurrection, de la réalité de ce corps adorable qu'ils avaient vu et touché tant de fois avant sa mort, qu'ils voyaient et touchaient de nouveau, devenu glorieux par la résurrection ?

S. Jean, le disciple bien-aimé, l'apôtre évangéliste, affirme en ces termes la même vérité, dans sa première épître : « Voici en « quoi se connaît l'esprit de Dieu : Tout esprit qui confesse que « Jésus-Christ est venu dans la chair est de Dieu ; et tout esprit « qui détruit Jésus n'est point de Dieu, et celui-là est l'Antéchrist, « dont vous avez ouï dire qu'il vient ; or il est déjà dans le « monde [1]. » Au lieu de ces mots : « Tout esprit qui détruit Jésus, » il y a dans le texte grec : « Tout esprit qui ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans la chair. » Au fond le sens est le même, mais la pensée de l'auteur inspiré se manifeste plus clairement dans cet autre texte qui semble être l'original.

Quoi qu'il en soit, il faut, si l'on veut être du nombre des serviteurs et des enfants de Dieu, reconnaître que le corps de Jésus-Christ a été un véritable corps, que sa chair a été une véritable chair, et que, maintenant qu'il est ressuscité et qu'il règne dans la gloire de son Père au plus haut des cieux, ce corps est toujours un corps véritable, et cette chair une chair réelle et véritable. Quiconque ne reconnaît pas cette vérité n'a plus rien de commun avec Dieu, il est son ennemi ; il est membre de l'Antéchrist.

Les symboles de la foi ne pouvaient pas manquer de reproduire un article si important de la croyance catholique, afin de le rappeler, pour ainsi dire à chaque instant, au souvenir des fidèles. Le symbole de Nicée dit, en parlant du Fils de Dieu : « Il s'est incarné « en prenant un corps dans le sein de la Vierge Marie, par l'opé- « ration du Saint-Esprit, et s'est fait homme : » *Et incarnatus est de Spiritu sancto, ex Maria Virgine, et homo factus est*. Le même dogme se trouvait exprimé déjà dans le Symbole des apôtres : « Je crois.... en Jésus-Christ son Fils unique, Notre-Seigneur, qui « a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie : » *Credo.... in Jesum Christum Filium ejus unicum, Dominum nostrum : qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine*. Le Symbole de S. Athanase déclare à son tour que Notre-

1. In hoc cognoscitur Spiritus Dei : Omnis spiritus qui confitetur Jesum Christum in carne venisse, ex Deo est. Et omnis spiritus qui solvit Jesum, ex Deo non est : et hic est Antichristus, de quo audistis quoniam venit. Et nunc jam in mundo est. (*I. Joann.*, IV, 2, 3.)

Seigneur Jésus-Christ est Dieu et qu'il est homme. « Il est Dieu, « étant engendré de la substance de son Père avant les siècles ; et « il est homme, étant né de la substance de sa mère dans le temps. « Dieu parfait et homme parfait, ayant une âme raisonnable et un « corps humain : » *Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus : et homo est ex substantia matris in sæculo natus. Perfectus Deus, perfectus homo : ex anima rationali et humana carne subsistens.*

Citer les conciles serait ici superflu. On sait en effet que les Pères qui les composaient commençaient ordinairement leurs travaux par l'adhésion au symbole de la foi. Nous lisons dans les actes du saint Concile de Trente, IIIe session : « Le saint et sacré Concile « de Trente.... a résolu et prononcé pour première ordonnance « qu'il faut d'abord commencer par la profession de foi, suivant « en cela les exemples des Pères qui, dans les plus saints conciles, « ont accoutumé d'opposer ce bouclier contre toutes les hérésies, « au commencement de leurs actions. Ce qui leur a si bien réussi « que quelquefois, par ce seul moyen, ils ont attiré les infidèles à « la foi, forcé les hérétiques dans leurs retranchements et confirmé « les fidèles. Voici donc le Symbole de la foi, dont se sert la sainte « Église romaine, et que le saint Concile a jugé à propos de rapporter ici, comme étant le principe dans lequel conviennent nécessairement tous ceux qui font profession de la foi de Jésus-« Christ [1].» Le symbole que le Concile de Trente formule ensuite est celui que nous avons cité plus haut, le Symbole de Nicée ou plutôt de Constantinople, que le peuple fidèle récite chaque dimanche à la messe, en union avec le prêtre.

Nous devons nécessairement retrouver dans les écrits des Pères la même doctrine, qui ressort des saintes Écritures et que les Conciles ont consacrée par leurs définitions. Aussi voyons-nous, dans tous les siècles, ces vénérables témoins de la vérité proclamer que le Fils de Dieu a vécu sur la terre avec un corps réel et véritable,

1. Hæc sacrosancta et generalis Tridentina synodus.... ante omnia statuit et decernit præmittendam esse confessionem fidei, Patrum exempla in hoc secuta qui sacrarioribus Conciliis hoc scutum contra omnes hæreses in principio suorum actionum apponere consuevere : quo solo aliquando et infideles ad fidem traxerunt, hæreticos expurgarunt, et fideles confirmarunt. Quare Symbolum fidei, quo sancta romana Ecclesia utitur, tanquam principium illud, in quo omnes qui fidem Christi profitentur necessario conveniunt. (*Concil. Trid.*, sess. III, *Decret. de Symbolo fidei.*)

un corps humain sorti de la race d'Adam. Les apôtres S. Pierre et S. André étaient transportés de joie, parce que leurs corps étaient crucifiés comme celui du divin Maître. S. Paul se glorifiait de ne connaître que Jésus-Christ crucifié ; S. Ignace, dans ses épîtres, ne cesse de rappeler que le Fils de Dieu est mort pour lui sur la croix, et de témoigner un ardent désir de verser pour lui, à son tour, jusqu'à la dernière goutte de son sang.

Au IIe siècle, S. Irénée disait : « Si Jésus-Christ n'a pas pris « de l'homme la substance de sa chair, il ne s'est pas fait homme « ni Fils de l'homme; et s'il ne s'est pas fait ce que nous étions, « ce qu'il a souffert et enduré perd toute sa grandeur. Mais l'A- « pôtre dit explicitement dans l'Épître aux Galates : *Dieu a en- « voyé son Fils formé de la femme* [1]. » Le saint martyr ajoute quelques preuves à l'autorité de l'Apôtre. Il dit que si Notre-Seigneur n'avait pas été véritablement homme et pourvu d'un corps réellement existant, il n'aurait pas eu véritablement faim et il n'aurait aucunement souffert des cruelles tortures que les bourreaux lui faisaient endurer ; il n'aurait pas non plus répandu des larmes sur Lazare et Jérusalem, ni une sueur de sang au jardin des Oliviers.

Au IIIe siècle, l'illustre docteur et confesseur de la foi, S. Athanase, écrivait aux habitants d'Antioche, de la part des Pères du synode d'Alexandrie : « Alors que le Verbe était très réelle- « ment Fils de Dieu, il a été fait aussi Fils de l'homme; et parce « qu'il était Fils unique de Dieu, il est devenu premier-né entre « beaucoup de frères [3]. » Tertullien, qui vivait dans le même siècle, écrivit plusieurs livres, pour défendre cette vérité, contre l'hérésiarque Marcion. On y lit entre autres passages : « Il fut permis à « Valentin, par le privilège que s'arrogent les hérétiques, de pré- « tendre que la chair du Christ était spirituelle. Il pouvait l'ima- « giner telle qu'il lui plaisait, du moment qu'il n'admettait pas « que ce fût une chair humaine. Mais si la chair du Christ ne fut

1. Si enim non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est, neque Filius hominis; et si hoc non factus est quod nos eramus, non magnum faciebat quod passus est et sustinuit.... Apostolus autem.... *ad Galat.* manifeste ait : Misit Deus Filium suum, factum de muliere. (S. IREN., lib. III, cap. XXXIII.)

2. Cum revera Dei esset Filius, factus est etiam Filius hominis, et cum unigenitus esset Dei Filius, idem et primogenitus factus est in multis fratribus. (ATHAN., Epist. *ad Antioch.*)

« pas une véritable chair humaine et tirant son origine de l'homme, « je ne vois pas en lui ce qui lui permettrait de déclarer qu'il est « homme et Fils de l'homme [1]. » Or S. Matthieu a commencé son Évangile par ces mots : « Livre de la génération de Jésus-Christ « fils de David, fils d'Abraham. » Comment le serait-il, s'il n'y avait rien en lui qui procédât d'eux, s'il n'avait pas une chair véritable dont la source originelle fût leur chair ?

Au IVe siècle, S. Basile, combattant l'erreur d'Eunomius, donnait ce commentaire des paroles de l'Apôtre : *Qui cum in forma Dei esset : Qui étant dans la forme de Dieu :* « Pour moi, je crois « que ces expressions de la Sainte Écriture : *étant dans la forme « de Dieu*, signifient tout simplement : *étant de la substance « de Dieu*, comme il est dit ensuite qu'il prit *la forme de servi- « teur* pour marquer que la substance de notre humanité fut en « lui [2]. »

Au Ve siècle, S. Ambroise expliquait, dans un sens identique, ces même paroles de l'Apôtre. Il disait : « Le Christ, en « possession de la divinité dans sa plénitude, s'annihila et prit la « plénitude de la nature humaine. De même que rien ne lui man- « quait comme Dieu, rien non plus ne manquait à sa perfection « comme homme : il était complet dans l'une et l'autre forme [3]. » S. Augustin enseigne la même doctrine, lorsqu'il écrit à Volusien : « Un médiateur s'est présenté entre Dieu et les hommes, réunis- « sant les deux natures dans l'unité d'une seule personne [4]. » Deux natures complètes, par conséquent un corps humain réel et véritable.

Au VIe siècle, le grand pape S. Léon écrit dans une de ses

1. Licuit et Valentino ex privilegio hæretico, carnem Christi spiritualem comminisci. Quidvis eam fingere potuit, quisquis humanam credere noluit, quando.... si humana non fuit, nec ex homine, non video ex qua substantia ipse se Christus hominem et Filium hominis pronuntiaverit. (TERTULL., lib. I *de Carne Christi*, cap. XV.)

2. Ego enim quod scriptum est in forma esse Dei, idem valere arbitror atque in substantia Dei. Ut enim formam assumpsisse servi illud significat, Deum in substantia fuisse humanitatis nostræ. (S. BASIL., *contra Eunomium*, apud THEODORET., dialog. II.)

3. Ergo cum esset in plenitudine divinitatis, exinanivit se, et accepit plenitudinem naturæ et perfectionis humanæ sicut Deo nihil deerat, ita nec hominis consummationi, ut esset perfectus in utraque forma. (S. AMBROS., Epist. VIII, alias XLVI.)

4. Inter Deum et homines mediator apparuit, in unitate personæ copulans utramque naturam. (S. AUGUST., Epist. II *ad Volusianum.*)

épîtres : « Lui qui est vrai Dieu est aussi véritablement homme [1]. » Et S. Fulgence confirme en ces termes la même vérité : « La « raison pour laquelle Jésus-Christ n'est pas un médiateur inutile « entre Dieu et les hommes, c'est qu'étant Dieu lui-même, il s'est « surajouté la nature humaine dans toute sa perfection, et qu'étant « homme, il possède en soi toute la substance de la divinité [2]. »

On pourrait multiplier à l'infini les citations, car la croyance des Pères à la réalité du corps de Notre-Seigneur éclate en mille endroits de leurs écrits; mais nous en avons dit assez pour qu'il ne soit pas permis de mettre leur foi en doute, touchant cette vérité. D'ailleurs ils ont tous enseigné que Notre-Seigneur est mort et que, le troisième jour après sa mort, il est ressuscité. Ces deux dogmes de la mort et de la résurrection du Sauveur supposent comme une condition absolument essentielle la réalité de son corps. S'il n'avait pas eu un corps véritable, comment serait-il mort? Et s'il n'était pas mort, sa résurrection ne devenait-elle pas, du même coup, impossible? La Sainte Écriture parle de sa mort et de sa résurrection comme de deux faits réellement accomplis. Elle nous induirait donc en erreur si le corps de Jésus-Christ n'avait été qu'une apparence sans réalité ; puisque seul un corps vivant et réellement existant peut mourir, puis, s'il plaît à Dieu, ressusciter en vertu de la toute-puissance divine. L'Évangile, que Dieu nous a donné pour nous instruire de la vérité, nous insinuerait donc le mensonge : supposition absurde et qui n'a pas besoin de réfutation.

L'Évangile nous fait connaître encore que le Fils de Dieu a versé son sang pour notre rédemption ; S. Paul dit, dans l'épître aux Romains, que nous avons été justifiés dans le sang du Christ [3]. On lit de même dans l'Apocalypse : « Seigneur, vous nous avez ra- « chetés pour Dieu par votre sang [4]. » Le sang suppose la chair ; et puisque Jésus-Christ a versé pour nous son sang, c'est que sa chair était véritable aussi bien que le sang lui-même, par lequel

1. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo. (S. Leo, Epist. X, cap. IV.)

2. Non incassum hominem Jesum Christum Mediatorem Dei et hominum nuncupatum, nisi quia idem Deus totam in se naturam suscepisset hominis : et idem homo totam in se haberet substantiam Deitatis. (S. Fulgent., lib. I *ad Trasimund.*, cap. XV.)

3. Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu. Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius. (*Rom.*, III, 24, 25.)

4. Redemisti nos Deo in sanguine tuo. (*Apoc.*, V, 9.)

il nous a rachetés. Ajoutons une dernière raison : Le Christ venait sur la terre accomplir toutes les figures de son avènement dont l'Ancien Testament est rempli. Si sa présence parmi les hommes n'avait encore été qu'une simple apparence, il y aurait eu une nouvelle figure ajoutée aux anciennes, et rien de plus. Ne s'était-il pas montré tantôt sous une forme humaine, tantôt semblable à un ange, à Moïse et aux prophètes. Ces formes n'étaient que des apparences sans réalité. Il fallait bien que la vérité vînt enfin et que la réalité succédât aux figures [1].

Pour qu'il fût impossible de douter de l'existence réelle de son corps adorable, Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu que ce corps, qu'il avait pris pour nous racheter, fût susceptible d'endurer la douleur, avant sa résurrection glorieuse, aussi bien que tous les autres corps humains. Nous avons déjà cité ce texte du prophète Isaïe : « Il a vraiment lui-même pris nos langueurs et il a lui-« même porté nos douleurs [2].... Il a été blessé à cause de nos ini-« quités [3]. » S. Matthieu nous apprend qu'après avoir reçu le baptême des mains de Jean, Jésus se retira dans le désert, où il jeûna pendant quarante jours et quarante nuits, et qu'ensuite il eut faim [4]. S. Jean nous le montre fatigué par la marche, s'asseyant sur le bord du puits de Jacob, où les Samaritains avaient coutume de venir puiser de l'eau, et demandant à boire [5]. Nous voyons encore, dans S. Matthieu, qu'il dormait pendant que le bateau, sur lequel il avait pris passage, était assailli par une tempête violente. Enfin, S. Paul nous dit : « Nous n'avons pas un pontife qui ne « puisse compatir à nos infirmités, ayant éprouvé comme nous « toutes sortes de tentations, hors le péché [6]. »

1. Si non nisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit : nam et in veteri testamento Deus apparuit Moysi et prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam scriptura novi Testamenti testatur : hoc autem totam doctrinam novi Testamenti evacuat. Non igitur corpus phantasticum, sed verum, Filius Dei assumpsit. (S. Thom., *contra Gentes*, IV, xxix, n. 10.)

2. Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit. (*Is.*, LIII, 4.)

3. Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras. (*Is.*, XIII, 5.)

4. Cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit. (*Matth.*, IV, 2.)

5. Jesus fatigatus ex itinere sedebat supra fontem.... Dixit mulieri Samaritanae : Da mihi bibere. (*Joann.*, IV, 6, 8.)

6. Non enim habemus Pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris : tentatum autem per omnia pro similitudine, absque peccato. (*Hebr.*, IV, 15.)

On le voit donc, d'après la Sainte Écriture, Notre-Seigneur Jésus-Christ eut un corps dérivant comme les nôtres de la substance d'Adam, un corps véritable, un corps de chair. Jésus-Christ eut faim, il eut soif, il endura la fatigue, et la perfection incomparable de sa complexion le rendit plus sensible que tout autre aux souffrances, quelles qu'elles fussent. C'est ainsi que l'ont entendu les Pères, et qu'ils l'ont enseigné toutes les fois qu'ils ont eu l'occasion d'expliquer les textes de l'Écriture qui viennent d'être cités, ou d'autres analogues [1]. Il le faut bien, puisque l'apôtre S. Pierre nous déclare que Jésus-Christ a souffert pour nous [2], et que d'autre part, comme dit Tertullien : Celui qui n'a pas souffert réellement n'a rien souffert [3].

Le corps que le Verbe de Dieu a pris dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie et qu'il s'est formé de la substance virginale de son auguste Mère est donc un corps véritable, un corps humain semblable aux nôtres. C'est ce véritable corps que nous adorons uni à la divinité dans l'Eucharistie, c'est de lui que nous faisons l'aliment de nos âmes. Et, ce qui doit encore augmenter notre admiration et notre reconnaissance, c'est ce corps glorifié par la résurrection, ce corps dont la vue et la présence seront éternellement la joie des anges et des élus dans le royaume des cieux. Que rendrons-nous au Seigneur, pour ce bienfait si grand qu'il a daigné nous accorder ?

II.

LE CORPS DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST EST VIVIFIÉ PAR UNE AME SEMBLABLE AUX NÔTRES

Il pourrait paraître superflu de démontrer, à l'aide de preuves spéciales, que le corps adorable de notre divin Sauveur ne fut pas la seule partie qu'il emprunta à la nature humaine, et que, se faisant homme, il voulut avoir comme les autres hommes une

1. Voir en particulier : S. Basile, hom. *de Gratiarum actione*; — S. Athanase, lib. *de Incarnatione*; — S. Fulgence, *Epist. ad Reginas*; — Tertullien, lib. II *contra Marcionem*, cap. XXVII; — le concile d'Éphèse. *Anathematismo* XII.

2. Christus passus est pro nobis. (*I. Petr.*, II, 21.)

3. Nihil enim passus est qui non vere passus est. (TERTULL., lib. III *contra Marcion.*, cap. VIII.)

âme, qui est la plus noble partie de notre nature. Cependant il s'est trouvé des hérétiques pour attaquer une vérité si évidente.

Les Ariens prétendirent que Jésus-Christ n'avait pas d'âme humaine, mais que sa divinité lui en tenait lieu. Apollinaire, pressé par l'évidence des textes que lui opposaient les Pères, voulut bien lui reconnaître une âme, mais seulement une âme sensible, et non pas une âme raisonnable. L'un et l'autre oubliaient que sans l'âme raisonnable il n'y a pas d'homme, et que le Fils de Dieu incarné n'aurait pas été, sans une telle âme, un homme véritable.

Notre-Seigneur Jésus-Christ est, par sa divinité, un seul et même Dieu avec le Père. Toutes les fois donc qu'il prie son Père, qu'il lui rend grâces, qu'il cherche la gloire de son Père et non sa gloire propre, toutes les fois qu'il obéit, qu'il parle de sa volonté comme distincte de la volonté de son Père, toutes les fois qu'il pratique quelque vertu, telle que l'humilité, le respect pour le temple de Dieu, toutes les fois enfin qu'il manifeste quelque sentiment humain, c'est son âme d'homme qui se révèle. On la voit se manifester encore, avec non moins d'évidence, dans les douleurs, les tourments et la mort, qu'il a endurés pour notre rédemption et pour la gloire du Père céleste. La divinité est inaccessible à la souffrance, à la tristesse, au trouble, à l'angoisse. Il avait pris un corps pour souffrir, mais il lui fallait une âme, et une âme raisonnable, pour éprouver les tortures morales qui furent son supplice le plus amer, au temps de sa passion. Pour mourir, il lui fallait une âme qui se séparât de son corps humain, et cessât ainsi de lui communiquer la vie, tandis que la divinité ne s'en séparait pas [1].

Si quelque doute pouvait exister sur ce point, les paroles de Notre-Seigneur lui-même achèveraient de porter la conviction dans les esprits les plus rebelles. Plusieurs fois en effet, dans le saint Évangile, nous voyons qu'il a parlé de son âme de la manière la plus explicite. Peu de jours avant sa passion, il disait à ses Apôtres : « Maintenant mon âme est troublée [2] ; » et pendant son agonie au jardin des Oliviers, il disait encore : « Mon âme est

1. Deitas nec absque corpore patiente passionem unquam admittit, nec perturbationem et tristitiam exhibet absque anima dolente et perturbata, nec absque mente anxia et orante, aut anxia est aut orat. (S. ATHAN., *contra Apoll.*, l. II, n. 13.)

2. Nunc anima mea turbata est. (*Joann.*, XII, 27.)

triste jusqu'à la mort [1]. » On ne peut pas dire que, dans ces textes, c'est le Verbe divin que Jésus-Christ entend sous le nom d'*âme*, d'abord parce qu'un tel nom ne lui convient en aucune manière, et, en second lieu, parce que le Verbe n'est pas susceptible de trouble ni de tristesse, mais absolument impassible, puisqu'il est Dieu. On ne peut pas dire non plus que Jésus-Christ parlait d'une âme, non pas raisonnable mais uniquement susceptible de sentir. En effet, il ne s'agit pas ici d'un sentiment de tristesse quelconque qu'une douleur physique ou une autre cause suffirait à produire : c'est une tristesse qui a sa source dans l'intelligence et la volonté, comme le font assez entendre ces autres paroles du Seigneur : « Cependant que ma volonté ne se fasse pas, mais la vôtre [2] ; » c'est une tristesse causée par la considération et la méditation profonde des souffrances que le moment est venu pour lui d'endurer. On lit encore dans l'Évangile de S. Jean : « Je quitte mon âme « pour la reprendre. Personne ne me la ravit, mais je la donne de « moi-même. J'ai le pouvoir de la donner et le pouvoir de la re- « prendre [3]. » Cette âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ était donc quelque chose de distinct de sa divinité, puisqu'il en avait la libre disposition, et qu'il lui était loisible de la quitter et de la reprendre à son gré. C'était une âme immortelle, puisqu'il devait la reprendre après l'avoir quittée ; elle n'était donc pas semblable à l'âme purement sensitive des animaux, qui périt avec le corps qu'elle anime. C'était une âme immortelle et raisonnable, l'âme humaine en un mot. Aussi l'apôtre S. Pierre fait-il à Notre-Seigneur l'application de ces paroles du prophète : « Vous ne laisserez « pas mon âme dans l'enfer [4]. » Quelquefois elle est appelée non pas *âme*, mais *esprit*. S. Matthieu, pour dire la mort du Sauveur, s'exprime ainsi : « Cependant Jésus, criant encore d'une voix forte, « rendit l'esprit [5]. » Et S. Luc : « Alors criant d'une voix forte, « Jésus dit : Mon Père, je remets mon esprit entre vos mains [6]. »

1. Tristis est anima mea usque ad mortem. (*Matth.*, XXVI, 38.)
2. Verumtamen non mea voluntas sed tua fiat. (*Luc.*, XXII, 42.)
3. Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me : sed ego pono eam a me ipso, et potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam. (*Joann.*, X, 17, 18.)
4. Non derelinques animam meam in inferno. (*Ps.* XV, 10 ; *Act.*, II, 27.)
5. Iterum clamans voce magna, emisit spiritum. (*Matt.*, XXVII, 50.)
6. Et clamans voce magna Jesus ait : Pater, in manus tuas commendo spiritum meum. (*Luc.*, XXIII, 46.)

Ainsi s'accomplissaient les paroles prophétiques que nous avons citées plus haut : « Je quitte mon âme pour la reprendre. Personne « ne me la ravit, mais je la donne. » Il résulte donc clairement de ces textes que le Verbe divin, en s'incarnant, n'a pas seulement pris un corps semblable aux nôtres, mais qu'il a pris aussi une âme humaine, la nature complète, de sorte qu'il faut reconnaître en la personne unique de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, le corps humain et l'âme humaine [1]. Le corps et l'âme raisonnable du Christ constituent la nature humaine, en lui comme dans les autres hommes, par leur union qui fait de l'âme la forme de la matière dont le corps se compose. Si le corps et l'âme de Jésus-Christ n'étaient pas unis de cette manière, il ne serait pas un homme, ses actes ne seraient pas des actes humains, ni sa mort une mort véritable.

On pourrait donc dire à la rigueur que Notre-Seigneur Jésus-Christ est composé de trois substances, le Verbe, le corps et l'âme, mais mieux, qu'il est composé de deux natures, la nature divine et la nature humaine. Les Pères ont employé tantôt l'une et tantôt l'autre de ces deux formules d'une même et unique vérité, selon qu'ils se proposaient, soit d'exposer simplement ce grand mystère de notre foi, soit de le défendre contre les attaques des hérétiques. En combattant les Ariens et les sectateurs d'Apollinaire, ils étaient dans la nécessité de nommer les trois substances, parce que ces hérétiques n'admettaient pas en Notre-Seigneur Jésus-Christ l'existence d'une âme, ou du moins d'une âme humaine et raisonnable ; mais, en général, ils parlaient simplement des deux natures. Le pape Benoît II, en revisant les actes du XIVe Concile de Tolède, recommanda aux Pères de ce concile qui avaient parlé de trois substances en Jésus-Christ au lieu de deux natures, d'expliquer soigneusement ce qu'ils entendaient par ces expressions. Il leur prouva que cette manière de parler n'était pas comme l'autre d'un usage courant, et que les Pères de l'Église n'en usaient que s'ils

1. Audiant ergo ista commemorantibus nobis : *Tristis est anima mea usque ad mortem : potestatem habeo ponendi animam meam* ;.... et quod de illo intellexerunt Apostoli prophetatum : quoniam non derelinques animam meam in inferno. Et his atque hujusmodi sanctarum Scripturarum testimoniis non resistant, fateanturque Christum non tantum carnem, sed animam quoque humanam Verbo unigenito coaptasse, ut esset una persona quod Christus est, Verbum et homo ; sed ipse homo anima et caro : ac per hoc Christus, Verbum, anima, et caro. (S. AUGUST., *contra Sermon. Arianor.*, cap. IX, n. 7.)

avaient quelque motif particulier de le faire. Pour eux, le corps et l'âme n'étaient que des substances partielles dont l'assemblage constituait la substance complète de la nature humaine. Benoît II ne réprouvait pas absolument cette manière de parler, mais il ne voulait pas que l'on y recourût sans des raisons sérieuses, ni sans bien établir ce que l'on entendait par ces trois substances [1].

On peut remarquer, en lisant les Pères du Ier et du IIe siècle, qu'ils ont rarement parlé de l'âme de Notre-Seigneur, tandis que très souvent, au contraire, ils ont fait mention de son corps adorable. La raison en est que, dans l'homme, le corps ne va pas sans l'âme et que nommer la partie la plus apparente de la nature humaine, c'était nommer en même temps celle qui n'est pas directement accessible aux sens, mais que l'on sait si nécessairement unie à l'autre que, sans elle, il n'y a pas d'homme. L'apôtre S. Jean avait dit le premier, dans son Évangile : « Et le Verbe s'est fait chair : » *Et Verbum caro factum est.* Lorsque Notre-Seigneur promet puis institue la très sainte et très adorable Eucharistie, c'est sa chair et son sang qu'il promet et qu'il donne : il ne parle pas de son âme. Cependant nous avons cité plusieurs textes du saint Évangile, dans lesquels il parle de son âme aussi clairement qu'il a fait de sa chair. Les Pères ont suivi l'exemple que S. Jean et Jésus-Christ lui-même leur avaient donné. Ils ont nommé la chair, entendant sous ce nom la nature humaine tout entière et parfaite, et n'ont parlé explicitement de l'âme que dans les circonstances qui semblaient le demander. Mais plus tard, lorsque les hérétiques profitant du silence relatif des anciens Pères, osèrent prétendre qu'il n'y avait pas d'âme humaine en Jésus-Christ, ils ont réclamé bien haut les droits de la vérité. Pour ne citer que Tertullien, il disait ce que les autres Pères venus après lui ont répété : « Le Christ n'a pas guéri ce qu'il n'a pas pris : » *Quod non est assumptum non est sanatum.* » Il faisait remarquer combien il serait absurde de dire, avec l'hérétique Marcion, que le Verbe, venu sur la terre pour délivrer les âmes humaines, aurait pris pour lui-même une âme d'une tout autre espèce que celles qu'il venait délivrer [2].

1. Vide card. FRANZELIN, *Tractatus de Deo Incarnato*, thesis XII.

2. Primo quam absurdum, ut animam solam liberaturus (ex opinione Marcionis), id genus corporis eam fecerit, quod non erat liberaturus; deinde si animas nostras per illam, quam gestavit, liberare susceperat, illam quoque

Dans les siècles suivants, les Pères et les Conciles se virent plus souvent obligés de proclamer l'existence de l'âme de Notre-Seigneur; ils s'appuyèrent volontiers, pour la prouver, sur cette considération, que S. Augustin développe dans son livre contre Félicien, un des chefs des plus marquants de l'arianisme à son époque : si Jésus-Christ n'avait pas pris une âme, et une âme raisonnable comme les nôtres, le but de l'Incarnation eût été manqué, puisqu'il n'aurait pu, sans une âme raisonnable, ni prier, ni mériter, ni satisfaire. — Une autre raison encore : Le Fils de Dieu s'est incarné pour racheter l'homme tombé ; il convenait donc, ou plutôt il était nécessaire qu'il prît de l'homme ce qui avait principalement eu part à la chute. Or c'est l'âme de l'homme qui est surtout tombée ; c'était donc à elle qu'il devait s'unir avant tout.

quam gestavit, nostram gestasse debuerat, id est nostræ formæ, cujuscumque formæ est in occulto anima nostra, non tamen carneæ. (TERTULL., *de Carne Christi*, cap. x.)

Le savant cardinal Franzelin, à qui nous empruntons cette citation, ajoute :

Præter Tertullianum, inter illos pæne omnes vetustiores Patres qui Arianam et Apollinariam hæresim circa Christi animam præformaverint, Münscher (in sua historia dogmatum), Neander (in suo *Tertulliano*), De Wette (in historia ethices christianæ) impudenter recensent Clementem Romanum, Ignatium M., Justinum, Irenæum, Origenem in operibus (ut aiunt) scriptis ante libros contra Celsum. Atqui ex his PP. omnibus, nullus est qui sicut carnis, ita et animæ vel integræ humanæ naturæ veritatem in Christo non diserte professus sit. Clemens, epist. I *ad Corinth.*, II, 49 : « Dominus noster « Jesus Christus in voluntate Patris sanguinem suum pro nobis tradidit, et « carnem pro carne nostra, et animam pro animabus nostris. » Iisdem pæne verbis Irenæus, l. V, cap. I, n. 1 : « Verbum potens, homo verus.... cum et « suo sanguine redemerit nos Dominus et dederit animam pro nostris ani- « mabus. » De Ignatio sufficit animadvertisse quod ubique Christum *hominem perfectum*, vere natum, vere passum, vere mortuum, vere redivivum docet resurrectione quæ sit exemplar nostræ resurrectionis, e g. ad *Smyrn.*, n. 2, 4 ; ad *Tralian.*, n. 9 ; ad *Ephes.*, n. 7. Justinus non solum dicit Apologia 2, n. 10, Christum esse « Verbum, corpus et animam » (cf. August., *contr. serm. Arianor.*, n. 7) ; sed tamen sollicite probat esse *vere hominem passibilem*, et passum ex ea anima, qua clamabat : Non mea sed tua voluntas fiat (*Dialog. cum Tryph.*, n. 98, 99), ut mirum sit absurdam suspicionem cuiquam in mentem venire potuisse. Origenis opus requirunt adversarii scriptum ante libros contra Celsum, ubi doctrinam professus sit de humana Christi anima, quam in libris contra Celsum agnovisse fatentur : Dabimus libros *de principiis*, editos anno 231, cum contra Celsum anno demum 249 disputaverit. Ibi *de Princip.*, l. II, cap. VI, quod caput totum est de Incarnatione, ita loquitur, n. 3, 4, 5 : « Neque anima illa utpote rationabilis substantia contra naturam habuit capere Deum.... Verbum Dei cum anima in carne una.... Anima Christi cum Verbo Dei Christus efficitur.... Rationabilem animam esse in Christo supra ostendimus .... Naturam animæ illius hanc fuisse quæ est omnium animarum, non potest dubitari, etc. » (Card. FRANZELIN, *Tract. de Verbo Incarnato*, thesis XIII.)

Le pape S. Damase définit cette vérité comme un dogme de foi, dans le concile qu'il tint à Rome, et une multitude d'autres conciles ont renouvelé cette définition.

A ces raisons d'autorité, Suarez en ajoute plusieurs autres d'ordre philosophique.

La première est que Dieu ne peut pas être la forme d'un corps, car toute forme est quelque chose d'incomplet en soi, et n'atteint sa perfection que par l'union avec sa matière. Peut-on dire que le Verbe de Dieu, ou que Dieu, était incomplet avant l'Incarnation ?

La seconde est que, supposé même qu'il fût possible à Dieu de s'unir à un corps, de manière à ce qu'il en soit la forme, la nature ainsi composée ne serait pas la nature humaine, puisqu'il y manquerait la partie la plus essentielle de cette nature. Il y aurait bien dans le Christ quelque chose de l'homme, s'il s'était ainsi incarné, mais il ne serait pas véritablement homme.

La troisième atteint directement l'erreur des Apollinaristes, qui n'admettaient en Jésus-Christ qu'une âme sensitive : c'est que l'âme sensitive n'est pas distincte dans l'homme de l'âme raisonnable. Une âme purement sensitive n'est pas une âme humaine, mais celle d'une brute. Puisque le Fils de Dieu s'est fait homme, il était donc nécessaire qu'avec un corps humain il prît une âme humaine, c'est-à-dire raisonnable, pour animer ce corps, pour agir, souffrir et mériter par lui.

S. Thomas enseigne que l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ était unie à son corps adorable, de la même manière que les autres âmes humaines le sont aux corps qu'elles vivifient. Jésus-Christ est homme ; il appartient aussi bien que nous à l'espèce humaine ; le lien qui unit son âme à son corps doit donc être identique [1]. C'est une vérité de foi qui a été définie par le Concile d'Éphèse, chapitre XIII, où il est dit que le Christ a pris un corps vivifié

1. **Utrum sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo ?**

Respondeo dicendum quod Christus dicitur homo univoce cum aliis hominibus, utpote ejusdem speciei existens, secundum illud Apostoli (*Philipp.*, II, 7) : *In similitudinem hominum factus.* Pertinet autem ad rationem speciei humanæ quod anima corpori uniatur : non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod fit actus materiæ ; et hoc est ad quod generatio terminatur, per quem natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quod in Christo fuerit anima corpori unita : et contrarium est hæreticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi. (S. THOM., III p., q. II, art. 5.)

par une âme raisonnable. Le cinquième Concile de Constantinople prononce l'anathème contre quiconque nie que l'union du Verbe de Dieu s'est faite avec une chair animée par une âme raisonnable [1]. Médina cite de nombreux Conciles renouvelant la même définition, mais qu'il serait trop long de rapporter ici. Terminons donc en disant, avec Alvarez, que la preuve de cette union de l'âme et du corps de Notre-Seigneur, ressort avec évidence de l'article du Symbole des apôtres qui déclare que Jésus-Christ est mort. La mort consiste dans la séparation de l'âme d'avec le corps, et l'on ne peut séparer que ce qui est d'abord uni [2].

Lors donc que nous avons le bonheur de prendre comme notre nourriture le corps adorable de Jésus, ce n'est pas seulement sa chair qui s'unit à notre substance, c'est son âme raisonnable qui s'unit à notre âme, pour la sanctifier et la diviniser. Heureux ceux qui comprennent le prix d'un si grand bienfait ; heureux surtout ceux qui en profitent !

III.

EN QUEL ORDRE DE PRIORITÉ S'EST ACCOMPLIE L'UNION DU VERBE DE DIEU AVEC SON AME ET SON CORPS LORSQU'IL S'EST INCARNÉ

La Sagesse divine opère tout avec ordre ; il y a donc lieu de rechercher dans quel ordre s'est accomplie la plus grande et la plus étonnante de ses œuvres, l'union de la nature divine avec la nature humaine dans le mystère de l'Incarnation. S. Thomas consacre toute une question [3] et Suarez des pages très nombreuses à l'étude de cette matière : on peut les consulter avec fruit, mais ici nous devons nous borner.

Si l'on veut se rendre compte de l'ordre de priorité dans lequel s'est accomplie l'union hypostatique du Fils de Dieu avec la nature humaine, c'est-à-dire avec le corps et l'âme qu'il a pris dans le sein de la bienheureuse Vierge pour nous sauver, il est bon de distinguer d'abord deux sortes de priorité, la priorité de temps et la priorité de raison.

Y a-t-il eu quelque priorité de temps dans l'accomplissement du

1. Si quis non confitetur unitatem Dei Verbi ad carnem animatam anima rationali esse factam, anathema sit. (*Concil. V Constantinop.*, confess. VIII, cap. IV.)
2. ALVAREZ, *de Incarnatione Christi*, disput. XII, art. 5.
3. S. THOM., III p., quæst. VI.

grand mystère? Le Fils de Dieu s'est-il uni à l'âme avant de s'unir au corps, ou s'est-il uni à l'un et à l'autre avant de s'unir à la nature? Et s'il n'y a pas eu de priorité de temps pour quelqu'une de ces trois unions, n'y a-t-il pas au moins entre elles des relations de cause et de dignité, qui font que l'une précède logiquement l'autre?

Disons tout d'abord que l'union du Verbe de Dieu avec la nature humaine fut instantanée et complète dès le premier moment. Il n'y eut rien de successif, mais la création du corps et de l'âme, et leur union avec le Verbe divin, eurent lieu dans le même instant. Aucune des parties qui constituent la nature humaine de Notre-Seigneur n'exista avant l'autre, et la nature humaine, résultat de l'union de ce corps et de cette âme, assemblés en même temps que créés, n'exista pas un seul instant sans être hypostatiquement unie à la personne du Verbe.

Origène avait enseigné la préexistence des âmes, et par conséquent celle de l'âme de Notre-Seigneur, qui aurait mérité, dans une vie antérieure, l'union hypostatique avec la divinité ; Nestorius avait proféré ce blasphème que Jésus-Christ avait d'abord été un homme comme les autres, mais que ses perfections et ses œuvres lui avaient valu d'être adopté par Dieu comme son Fils, et uni à la seconde personne de la Sainte Trinité. Mais l'erreur d'Origène et l'hérésie blasphématoire de Nestorius furent toujours rejetées et condamnées par l'Église.

En effet, l'humanité de Jésus-Christ n'exista pas un seul instant sans être unie au Verbe divin.

C'est une vérité de foi qu'il est aisé de prouver. Dans l'épître de S. Paul aux Hébreux, nous lisons : « Et lorsque Dieu introduit « de nouveau son premier-né dans le monde, il dit : Et que tous « les anges de Dieu l'adorent [1]. » Ce premier-né dont parle l'Apôtre, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ ; Dieu l'introduisit de nouveau dans le monde lorsqu'il l'envoya vers nous, prendre notre nature dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie. Dès ce moment donc, aussitôt que son humanité fut conçue, il eut droit aux adorations des anges, en qualité de Dieu véritable. L'ange Gabriel disait à Marie en lui annonçant l'Incarnation : « La chose sainte qui naîtra de vous sera appelée le Fils de Dieu. » Cet être humain

1. Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terræ, dicit : Et adorent eum omnes Angeli Dei. (*Hebr.*, I, 6.)

conçu dans les entrailles de Marie était donc saint, ou plutôt il était la sainteté même, dès le premier moment de son existence; et s'il devait être appelé Fils de Dieu lorsqu'il paraîtrait dans le monde, c'est parce qu'il l'était tout d'abord.

Aussi les Conciles ont-ils tenu à définir cette vérité avec une précision qui ne laissât place à aucun doute.

On lit dans les actes du Concile d'Éphèse un canon emprunté à la lettre de S. Cyrille à Nestorius, que tout le Concile approuva et sanctionna de son autorité [1] : « On dit que Dieu est né dans la « Vierge et qu'il y a été conçu, parce que, dans le sein de la Vierge « et dans l'acte même de la conception, il s'est uni à la chair de « l'homme [2]. »

Le Concile de Chalcédoine sanctionna à son tour, en l'introduisant dans ses actes, la lettre de S. Cyrille et la définition du Concile d'Éphèse, et il y ajouta de nombreux textes des Pères tendant à prouver que l'union de la nature divine de Notre-Seigneur avec sa nature humaine s'est faite dans le sein même de Marie. Dans ce temps où l'Église avait à se défendre contre l'hérésie de Nestorius, tous les Conciles se faisaient un devoir de rappeler cette doctrine. Il fallait que tous les fidèles fussent bien instruits de la vérité et que nul d'entre eux n'ignorât que le Fils de Dieu, en s'incarnant, n'avait pas pris un corps ou une âme existant déjà, mais que ce corps et cette âme avaient été créés au moment même de l'incarnation et n'avaient pas eu, ne fût-ce qu'un instant d'existence, sans être unis au Verbe divin [3].

L'enseignement des Pères n'est pas moins explicite que celui des Conciles. Eux aussi aiment à proclamer que le fruit conçu dans le sein de Marie fut l'Homme-Dieu, dès le premier instant

1. Quod ex te nascetur sanctum vocabitur Filius Dei. (*Luc.*, I, 35.)

2. (Dicitur) ideo Deum natum esse in Virgine et conceptum quia in utero Virginis, et in ipsa conceptione hominis Deus carni unitus est. (*Concil. Ephes.* I, can. 12, ex Epist. S. CYRILLI *ad Nestorium.*)

3. Incarnatur Verbum Deus; non præfactæ carni copulatur, vel animæ præexistenti conjunctus, sed tunc his ad subsistendum venientibus quando eis ipsum Verbum et Deus copulatus est.... Et non ante verissimum ipsius Verbi conventum in seipsis extiterunt.... Nec quantum in ictu oculi, hanc quam illam priorem habentia; simul quippe caro, simul Dei Verbi caro animata rationalis, simul Dei caro animata rationalis. (S. SOPHRONII epist. in VI Synod. œcumenic. lecta et approbata.)

Nec prius in utero Virginis caro concepta est et postmodum divinitas venit in carnem. (S. GREGOR., in Epist. *ad Quirin.*, apud Act. concilii Francfordiensis.)

de son existence [1]. S. Bernard résume ainsi cette doctrine : « *Car* « *le Saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu.* C'est- « à-dire, ce n'est pas seulement celui qui du sein de son Père des- « cendra dans le vôtre, et vous couvrira de son ombre, mais en- « core ce qu'il empruntera à votre propre substance pour se l'unir « à soi, qui sera appelé le Fils de Dieu, lorsque cette union sera con- « sommée ; et de même que celui qui est engendré du Père « avant tous les siècles est appelé son Fils, ainsi sera-t-il appelé « le vôtre. De la sorte, ce qui est né du Père est votre Fils, ce qui « naîtra de vous sera son Fils ; non pas qu'il y ait deux Fils pour « cela : il n'y en aura toujours qu'un seul, et quoiqu'il y en ait un « qui naîtra de vous et un qui soit né de lui, vous n'aurez point « chacun le vôtre, mais il sera votre Fils à tous les deux [2]. » Plus loin le saint docteur, expliquant ces mots prononcés par Marie : *Qu'il me soit fait selon votre parole*, dit encore : « C'est-à-dire « qu'il me soit fait, au sujet du Verbe, selon ce que vous m'avez dit. « Que le Verbe qui au commencement était en Dieu se fasse chair « de ma chair, selon votre parole ! Oui, je le demande à Dieu : « que le Verbe soit fait, non ce verbe qu'on prononce, qui frappe « l'air et qui passe, mais un Verbe conçu, fait chair et qui de- « meure [3]. » On voudrait citer jusqu'aux derniers mots les pages merveilleuses écrites par S. Bernard sur l'Incarnation du Verbe, mais c'est dans les œuvres mêmes du très pieux et très savant docteur qu'il faut les lire.

Une des raisons que donnent le plus souvent les Pères, et par-

1. Vere genuit Maria corpus habens in se Deum habitantem, vere natus est Deus Verbum ex Virgine, vestitus corpore ; vere natus ex vulva, qui corpus sibi fabricavit ex sanguinibus Virginis. (S. IGNAT., epist. *ad Trallianos.*)

Unus Christus est, et Dei Filius semper natura, et hominis Filius, qui ex tempore assumpta, non ut prius creatus, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur. (S. AUGUST., lib. *contra sermon. Arianor.*, cap. VIII.)

2. *Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.* Id est, non solum qui de sinu Patris in uterum tuum veniens obumbrabit tibi, sed etiam id quod de tua substantia sociabit sibi, ex hoc jam vocabitur Filius Dei, quemadmodum et is qui a Patre est ante sæcula genitus, tuus quoque amodo reputabitur filius. Sic autem et quod natum est ex ipso Patre, erit tuus, et quod nascetur ex te, erit ejus ; ut tamen non sint duo filii, sed unus. Et licet aliud quidem ex te, aliud ex illo sit ; jam non tamen cujusque suus, sed unus utriusque filius. (S. BERNARD., super *Missus est*, hom. IV, n. 4.)

3. Fiat mihi de Verbo secundum Verbum tuum. Verbum quod erat in principio apud Deum, fiat caro de carne mea secundum verbum tuum. Fiat, obsecro, mihi Verbum, non prolatum quod transeat, sed conceptum ut maneat. (ID., *ibid.*, n. 11.)

ticulièrement S. Cyrille d'Alexandrie, de l'union instantanée du Verbe divin avec la nature humaine de Notre-Seigneur, au premier moment de son existence, est que si cette union n'avait eu lieu qu'après la conception de l'humanité à laquelle le Verbe s'est uni, on ne pourrait pas dire que la très sainte Vierge Marie a conçu le Fils de Dieu dans son sein, de même que l'on ne dirait pas que Dieu est mort sur la croix si le Verbe n'avait pas été hypostatiquement uni au corps et à l'âme du Sauveur au moment de sa mort. D'ailleurs Dieu le voulut ainsi et il convenait que telle fût sa volonté. Puisqu'il avait résolu de toute éternité que le Verbe s'unirait à la nature humaine, dans le sein de Marie, pourquoi aurait-il différé de le faire dès le premier instant que cette nature avec laquelle l'union devait se faire commença d'exister ? Rien ne s'y opposait, et l'accomplissement du mystère n'était pas plus difficile pour Dieu au premier moment que plus tard. Si même l'union avait tardé, que seraient devenus le corps et l'âme créés en vue de l'union personnelle avec le Verbe ? Eussent-ils formé un être ayant sa personnalité propre, personnalité qui aurait disparu nécessairement au moment de l'union avec la personne du Fils de Dieu ? ou bien se fussent-ils rattachés à la personnalité de Marie, qu'il aurait fallu quitter de même ? ou bien n'en eussent-ils eu aucune, ce qu'on ne peut concevoir d'un corps et d'une âme réellement existants et unis ensemble ? Toutes ces suppositions sont inadmissibles et il ne reste debout que la vérité enseignée par la Sainte Écriture, les Pères et les conciles, et la vérité, c'est que la nature humaine de Notre-Seigneur n'a pas existé, ne fût-ce qu'un seul instant, avant son union avec le Verbe.

Plusieurs ont prétendu, et ce fut, comme on l'a dit plus haut, l'erreur d'Origène, que l'âme de Jésus-Christ avait pu exister avant d'être unie à son corps, et par conséquent avant l'union du Verbe avec la nature humaine, puisque cette nature n'est constituée que par l'union de l'âme et du corps.

Mais il est de foi que l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ n'exista pas avant son union avec le corps adorable qu'elle devait vivifier. Il en est d'elle, sur ce point, comme de toutes les autres âmes humaines. Le pape S. Léon dit en traitant des erreurs d'Eutychès : « De telles paroles me font croire que d'après lui l'âme « prise par le Sauveur a d'abord habité le ciel, avant de naître de « la Vierge Marie, et de s'être unie dans son sein avec le Verbe :

« mais ni les esprits ni les oreilles catholiques ne tolèrent une « telle doctrine [1]. » Il ajoute que cette erreur a déjà été condamnée dans Origène, et ailleurs il dit, en parlant de Jésus-Christ : « Sa « chair n'était pas d'une autre nature que notre chair, et son « âme ne lui a pas été inspirée par un autre principe [2]. »

La raison en est que l'âme étant la forme du corps, sa nature demande qu'elle commence d'exister avec le corps lui-même. L'âme de Notre-Seigneur fut une âme humaine véritable ; elle a dû commencer comme toutes les autres âmes humaines. Rien, ni dans la Sainte Écriture, ni dans la tradition, ne permet de supposer qu'elle fut sous ce rapport l'objet d'un privilège spécial : tout s'y oppose au contraire, et le soutenir serait se mettre en révolte contre les définitions de l'Église, qui condamnent cette opinion comme hérétique. Jésus-Christ a commencé d'exister comme homme dans le sein de la bienheureuse Vierge. Avant le *Fiat* prononcé par cette auguste Vierge, ni son corps ni son âme n'existaient, mais sa divinité seule qui est éternelle.

Ajoutons que l'âme de Notre-Seigneur ne fut unie au Verbe divin ni avant de l'être avec le corps, ni après qu'elle l'eut été. Elle ne fut pas unie au Verbe avant de l'être avec le corps, puisque alors elle n'existait pas. Elle ne le fut pas après, car ce corps et cette âme n'eussent été d'abord ni le corps ni l'âme de personne, la personne dont ils font partie et en vue de laquelle ils ont été faits étant la personne du Fils de Dieu.

Ce qui est vrai de l'âme de Notre-Seigneur ne l'est pas moins lorsqu'il s'agit de son corps adorable. Lui non plus n'a pas existé avant son union soit avec l'âme, soit avec la divinité de Jésus-Christ.

Parmi les anciens hérétiques, on n'en trouve pas qui aient enseigné l'erreur contraire à la vérité catholique sur ce point ; sinon peut-être ceux qui ont refusé au Fils de Dieu fait homme une âme raisonnable. Parmi les modernes, Calvin, d'après Canisius [3], a prétendu que le Verbe de Dieu s'était uni à la chair, avant de s'unir à l'âme du Sauveur.

1. Arbitror enim talia proloquentem hoc habere persuasum, quod anima quam Salvator assumpsit, prius in cœlis sit commorata, quam de Maria Virgine nasceretur, eamque sibi Verbum in utero copularit : sed hoc catholicæ mentes auresque non tolerant. (S. Leo, Epist. II.)

2. Nec alterius tamen naturæ erat ejus caro, quam nostra, nec alio illi, quam cæteris hominibus, anima est inspirata principio. (Id., *ibid.*)

3. Canisius, lib. III *de B. Maria*, cap. XXI.

La foi nous enseigne que la chair de Jésus-Christ, ou son corps humain, ne fut pas conçue avant son union soit avec l'âme, soit avec la divinité, double union de laquelle résulta l'existence du Verbe incarné. La matière dont fut formé ce corps adorable existait d'avance, puisqu'elle fut empruntée à la substance corporelle de la bienheureuse Vierge ; mais elle n'était en aucune manière distincte et séparée de son corps et de sa chair virginale ; elle faisait partie de sa personne. Mais au moment de la conception, ces éléments corporels furent séparés, par la toute-puissance de Dieu, du reste de la chair de Marie, et devinrent un corps à part, le corps d'une nouvelle créature humaine, à laquelle fut donnée une âme, et en même temps que ce corps et cette âme étaient unis, comme le sont entre eux le corps et l'âme de tout descendant d'Adam, le Verbe divin se les appropriait l'un et l'autre, se les adaptait, pour ne faire plus désormais avec eux qu'une seule et même personne, la personne du Fils de Dieu fait homme. Comme l'ont défini les cinquième et sixième conciles généraux, et plusieurs autres après eux, la chair de Jésus-Christ a été simultanément chair et chair du Verbe, et le Verbe n'a pas pris cette chair sans qu'elle fût en même temps vivifiée par une âme raisonnable.

Le Verbe divin, en s'unissant au corps formé dans le sein de Marie par une opération merveilleuse de la puissance, de la sagesse et de l'amour de Dieu, prit en même temps toutes les parties nécessaires à l'intégrité du corps humain. Ce ne fut pas seulement un corps rudimentaire, les quelques linéaments premiers d'un corps, mais bien un corps parfait organisé, pourvu de tous ses membres, comme doit l'être celui d'un enfant qui n'est pas encore né, mais auquel il ne manque rien de ce que doit posséder l'enfant à l'heure de sa naissance. Cet enfant, à peine conçu, était déjà un homme, selon la parole du prophète Jérémie annonçant ce fait comme un prodige extraordinaire : « Une femme renfermera un homme dans son sein : *Fœmina circumdabit virum* [1]. » Avec le temps, ces membres délicats mais parfaits devaient se développer ; le petit enfant prendrait tous les dehors de la jeunesse, puis de l'âge mûr ; mais dès le premier instant, rien ne lui manqua de ce qui est essentiel ou convenable pour l'intégrité de la nature humaine. Il n'eût pas été digne du Verbe de Dieu, ni digne d'une

1. *Jerem.*, XXXI, 22.

âme aussi parfaite que celle de l'Homme-Dieu, et éclairée d'aussi vives lumières, de se trouver uni à quelque masse plus ou moins confuse de matière, destinée à prendre forme et à s'organiser avec le temps. Au Fils de Dieu se revêtant de la nature humaine, il fallait un corps parfait et une âme parfaite, capables l'un et l'autre de la seconder dès le premier moment, dans la grande œuvre qu'il venait entreprendre, la glorification de son Père par la rédemption des hommes.

Mais si, lorsque le Verbe divin s'est uni à la nature humaine et à chacune des parties qui la composent, cette union s'est faite en même temps pour la nature, pour l'âme et pour le corps, il faut cependant reconnaître qu'un certain ordre y exista ; il n'y eut pas de priorité de temps, mais il y eut celle qui résulte de l'intention et des relations de cause et d'effet.

On peut dire que le Verbe de Dieu s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'âme et que, par conséquent, l'union avec l'âme passe avant celle qui eut lieu avec le corps ; elle a le premier rang non seulement par convenance, parce que l'âme l'emporte sur le corps, mais aussi par nécessité. Les Pères ont souvent donné à entendre que tel était leur sentiment. S. Grégoire de Nazianze dit plusieurs fois en propres termes que Dieu s'est uni à la chair par l'intermédiaire de l'âme [1]. S. Ambroise s'exprime ainsi dans son traité sur le Symbole : « Le Verbe, la substance de Dieu qui est « absolument incorporelle, ne pouvait pas s'unir au corps humain, « sans l'intermédiaire de quelque nature spirituelle, et cette nature « est l'âme [2]. » Rufin compare le Verbe de Dieu à la lumière qui illumine notre corps tout entier et que notre œil cependant est seul à percevoir. C'est par ses yeux que le corps jouit de la lumière et lui est principalement uni. De même, le Verbe né de la Vierge

1. Ob hanc causam, Deus animæ interventu, carni junctus est : ac res inter se distinctæ ac dissidentes per interpositæ rei, cum utraque illarum affinitatem et cognationem copulatæ sunt : atque omnia propter omnia, et pro uno illo generis nostri principe in unum coierunt. (S. GREGOR. NAZIANZ., orat. I.)

Per intermediam mentem, Verbum cum carne conjunctum est. (ID., orat. XXXV.)

Mens menti ut propinquiori et conjunctiori jungitur, ac per eam carni, inter divinitatem et carnis molem intervenientem. (ID., Epist. I *ad Cledon.*)

2. Verbum et substantia Dei, quæ per omnia incorporea est, corpori humano inseri non poterat nisi aliqua spiritali natura mediante, id est anima. (S. AMBROS., tract. *de Symbolo*, alias *de Trinitate.*)

est principalement uni à l'âme du Seigneur, et par l'âme il est uni au corps, qui sans elle serait peu propre à cette union [1]. S. Augustin parle de même. La « divinité, dit-il, s'est adapté une âme « raisonnable et par cette âme un corps humain, c'est-à-dire « l'homme tout entier [2]. » Et ailleurs : « Le Verbe s'est incarné par l'intermédiaire de l'âme raisonnable [3]. » S. Grégoire le Grand enseignait la même doctrine [4], que l'on trouvait déjà plusieurs siècles auparavant dans les œuvres d'Origène [5].

Si l'on rencontre souvent chez les Pères l'expression de cette vérité, il faut l'attribuer à l'utilité qu'ils en retiraient pour réfuter les Apollinaristes qui refusaient à Jésus-Christ une âme raisonnable, et les païens qui tournaient en dérision nos plus admirables mystères. L'union du Verbe divin avec sa chair, par l'intermédiaire de son âme raisonnable, supposait nécessairement l'existence de cette âme et par conséquent ne laissait pas de place à l'erreur d'Apollinaire. D'autre part, elle mettait à néant les objections des philosophes païens qui reprochaient aux chrétiens d'admettre qu'une nature infiniment simple, telle que la divinité qu'ils adorent et reconnaissent pour leur Dieu, se soit unie à quelque chose de grossier et de matériel comme le corps humain. L'âme humaine, disaient nos saints docteurs, est spirituelle ; cependant elle est unie à un corps sans qu'il y ait rien dans cette union d'indigne ni de dégradant pour elle. Pourquoi trouverait-on qu'il soit inadmissible qu'un esprit s'unisse à un esprit, quand nous voyons un esprit s'unir à un corps ? Et si Dieu, qui est esprit, peut s'unir

1. Sicut lux omnia membra corporis illustrare quidem potest, a nullo tamen eorum, nisi a solo oculo capi potest ; solus est enim oculus qui capax est lucis. Et Filius ergo Dei nascitur ex Virgine, non principaliter soli carni sociatus ; sed in anima in carnem Deumque media generatur. Anima ergo media, et in secreta rationabilis spiritus arce Verbum Dei capiente, absque ulla quam suspicaris injuria, Deus est natus ex Virgine. (Rufin., in *Symbolum.*)

2. Ipsa (Deitas) animam rationalem et per eamdem etiam corpus humanum totumque omnino hominem sibi coaptavit. (S. August., Epist. CXXXVII, alias III, *ad Volusianum.*)

3. Verbum particeps carnis effectum est rationali anima mediante. (Id., Epist. CXL, alias CXX, cap. IV.)

4. Dominus per divinitatem lumen est ; quod mediante anima, in ejus utero (B. Virginis), fieri dignatus est per humanitatem corpus. (S. Gregor. Mag., lib. XVIII *Moral.*, cap. XX.)

5. Hac ergo substantia animæ inter Deum carnemque mediante : non enim possibile erat, Dei naturam corpori sine mediatore misceri. (Origen., lib. II *de Principiis*, cap. VI.)

à l'âme humaine en cette qualité, rien n'empêche que de cette union résulte à son tour l'union avec le corps vivifié par cette âme [1] ?

Il est donc légitime de conclure que l'union de la divinité avec la chair en Notre-Seigneur s'est faite par l'intermédiaire de l'âme : il convenait et l'on peut dire qu'il était nécessaire qu'il en fût ainsi.

Mais, dira-t-on peut-être, puisque l'âme humaine, qui est spirituelle, s'unit immédiatement au corps, pourquoi n'en serait-il pas de même du Verbe divin ? C'est que l'âme est une partie nécessaire de l'homme ; elle est faite pour s'unir au corps, et sans cette union elle n'aurait pas de raison d'exister. Il n'en est pas de même de la divinité, substance totale et adéquate, qui ne fait pas partie d'un tout, mais qui est complète et infiniment parfaite en elle-même. Elle se suffit, tandis que l'âme humaine ne se suffit pas. Il est vrai que pendant les trois jours de la mort de Notre-Seigneur, sa divinité resta unie à son corps, quoique son âme en fût séparée, mais cette union qui persévéra avait été opérée par l'intermédiaire de l'âme, et il faut remarquer que pendant ces trois jours, le corps du Sauveur, tout uni qu'il fût avec la divinité, n'accomplit aucun acte humain ; il n'était pas dans l'ordre qu'il agît sous l'impulsion du Verbe divin, mais sous celle de l'âme, par l'intermédiaire de laquelle il lui avait été uni.

Il faut ajouter enfin que, dans l'intention de Dieu, l'union avec la nature humaine passait avant l'union avec l'une ou l'autre des parties sans lesquelles cette nature n'existe pas ou n'est pas com-

1. Conclusio istis rationibus confirmatur. 1° Natura spiritualis perfecta et completa quæ non nata est ut sit alterius pars, non potest cum substantia corporea seipsa immediate conjungi. 2° Divinitas ex sese veritas est, sapientia, sanctitas : at caro immediate ac per se incapax est veritatis, sapientiæ et sanctitatis. 3° Deus longe facilius attingitur operatione, quam substantia : cum ergo substantia materialis ac corporea operatione sua Deum attrectare non possit, quanto minus propria et immediata substantia. 4° Substantia corporea nonnisi animæ interventu gratiæ et sanctitatis capax est : ergo nec increatam ac substantialem divinæ personæ gratiam, nonnisi anima mediante, percipere potest. 5° Non corpora, sed animæ justorum dicuntur esse sedes sapientiæ et sanctitatis. 6° Vis tota Incarnationis divinæ sita est in altissima divinitatis in naturam assumptam immeatione ; hæc porro immeatio deitatis in carnem, vix intelligi potest sine interventu animæ spiritualis.

Ista rationum momenta eleganter collegit Petrus Cluniacensis abbas, lib. II *Epist.*, epist. I.

Vide Tournely, *de Incarnatione*, quæst. VIII, circa finem.

plète. Ce que le Verbe divin avait en vue, c'était de se faire homme semblable à nous et de même origine que nous : il voulait donc prendre notre nature et, par voie de conséquence, s'unir à une âme et à un corps comme les nôtres. Dans l'ordre de l'exécution, l'union avec le corps et avec l'âme devait passer la première, mais, comme fin, cette union ne venait qu'en second lieu et comme condition de la fin premièrement voulue, qui était l'union en unité de personne avec la nature humaine. Et parce que la nature humaine n'existe que par l'union du corps et de l'âme, dans l'intention de Dieu, cette union du corps et de l'âme passait avant l'union du Verbe soit avec l'âme, soit avec le corps pris à part, quoique dans l'ordre de l'exécution, l'existence du corps et celle de l'âme fussent logiquement nécessaires avant leur union entre eux, et qu'en même temps leur existence fût liée d'une manière si intime à leur union avec le Verbe qu'elle en fût inséparable. Quant aux qualités accidentelles de l'humanité de Notre-Seigneur, leur union avec le Verbe n'étant qu'une conséquence de son union avec le corps et l'âme dont elles étaient les accidents, elle ne venait logiquement et intentionnellement qu'après l'union avec la nature humaine et les deux principales parties dont cette nature se compose.

Mais n'oublions pas que si l'on peut distinguer ainsi un ordre de priorité dans l'union entre le Verbe, la nature humaine et ses diverses parties, cette priorité est purement logique ; dans l'accomplissement du grand mystère de l'Incarnation tout s'est fait en un moment indivisible. Marie a prononcé son *Fiat mihi secundum verbum tuum :* « Qu'il me soit fait selon votre parole ; » au même instant, la nature humaine du Sauveur a été formée dans son sein, parfaite autant que peut l'être l'œuvre par excellence de Dieu, et dans le même instant indivisible, le Verbe divin s'est uni à ce corps et à cette âme, pour ne s'en séparer jamais.

C'est ce corps de Notre-Seigneur avec toutes les parties qui le composent ; c'est son âme avec toutes les perfections qui la distinguent ; c'est sa divinité unie par un lien indissoluble à ce corps et à cette âme adorables que nous possédons dans la Sainte Eucharistie, que nous adorons, que nous offrons en sacrifice et que nous prenons pour notre nourriture !

IV.

UNION DE TOUTES LES PARTIES INTÉGRANTES DU CORPS DE NOTRE-SEIGNEUR, ET PARTICULIÈREMENT DE SON SANG, AVEC SA DIVINITÉ

Le Verbe de Dieu, en se faisant homme, ne pouvait pas prendre une nature amoindrie et mutilée. Il prit la nature humaine et il la prit parfaite. Le corps auquel il daigna s'unir était donc complet et il n'y manquait rien de ce que réclame l'intégrité d'un corps humain. Cette conclusion, dit Suarez [1], est absolument certaine ; tous les théologiens et tous les Pères, qui ont traité ce point, en demeurent d'accord. L'Écriture, il est vrai, ne dit rien explicitement de l'intégrité de la nature humaine en Jésus-Christ; il lui suffit de nous révéler que le Fils de Dieu s'est fait homme, en prenant notre nature telle qu'il l'avait créée en Adam, pour que nous ne puissions douter que tout ce qui est essentiel à cette nature, ou contribue seulement à sa perfection, se trouve en lui. Ainsi l'ont entendu les Pères et les Conciles, lorsqu'ils ont répété à l'envi que le Verbe a pris notre corps, et qu'il l'a pris tel que fut celui du premier homme.

La raison en est facile à comprendre : cette perfection était exigée par la majesté du Verbe de Dieu, dont ce corps devait être le propre corps, et par la toute-puissance du Saint-Esprit, dont il devait être l'ouvrage le plus grand et le plus parfait.

Le corps humain est un composé de parties nombreuses : il y a la chair, les os, le sang et d'autres humeurs, toutes choses indispensables pour que l'homme possède et conserve la vie ; il y a les dents, les ongles, la barbe, les cheveux, sans lesquels on peut vivre, mais que l'intégrité du corps réclame plus ou moins impérieusement. Toutes ces parties ne sont pas autre chose que le corps lui-même, et aucune d'entre elles ne lui est étrangère, tant qu'elle lui demeure unie. Le Verbe divin, en prenant un corps, s'est donc uni à tout ce qui composait ce corps, et l'on ne voit pas trop sur quelle raison on pourrait s'appuyer pour dire que les cheveux de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par exemple, n'étaient pas unis à sa divinité, aussi longtemps du moins qu'ils demeuraient fixés sur son chef adorable.

1. SUAREZ, in *III. partem D. Thomæ*, disp. XIII, sect. V.

Mais entre les parties composant le corps du Seigneur, il en est une dont l'union avec le Verbe divin a pour nous une importance plus grande, si l'on peut ainsi dire, que l'union des autres parties avec ce même Verbe : c'est son sang précieux, ce sang versé sur la croix pour la rédemption des hommes et devenu pour eux, dans l'Eucharistie, le breuvage du salut.

Les mêmes hérétiques qui, dans les premiers siècles, ne voulurent pas reconnaître que le corps de Notre-Seigneur fût un corps véritable, prétendirent de même que son sang n'avait rien de réel mais n'était qu'une apparence de sang : il est inutile de s'arrêter à réfuter cette grossière erreur, depuis longtemps abandonnée de tous.

D'autres hérétiques, appartenant à la secte de Calvin, et particulièrement Osiander, imaginèrent, pour combattre la Sainte Eucharistie, de dire que Jésus-Christ ayant perdu tout son sang au temps de sa passion et de sa mort, il n'en était rien resté qui ne fût pas dissipé et corrompu ; mais cette erreur, ou plutôt cette hérésie, est réfutée par toutes les preuves que l'on possède de la résurrection de Notre-Seigneur. Ce qui est vrai de sa chair l'est aussi de son sang ; ce n'est pas une partie de son humanité, c'est son humanité tout entière qui a passé de l'état de mort à la vie de la gloire, par la résurrection ; c'est de Jésus-Christ tout entier qu'il est dit : « Vous ne permettrez pas que votre saint soit sujet à « la corruption [1]. »

Quelques graves théologiens anciens, tels que Durand, Gabriel et plusieurs autres, ont dit que le sang de Notre-Seigneur n'était pas uni immédiatement à la personne du Verbe, mais seulement d'une manière secondaire, par la raison qu'il se trouvait dans la chair humaine à laquelle le Verbe était directement uni. Le sang, selon eux, aurait gardé sa subsistance propre et indépendante, d'où il résulterait qu'après la mort de Jésus-Christ, son sang eût été séparé de sa divinité, comme il l'était de son corps, jusqu'au moment de sa résurrection.

D'autres ont pensé que le sang de Jésus-Christ était hypostatiquement et immédiatement uni à la divinité, tant qu'il ne fut pas répandu au dehors, mais que cette union cessa par l'effusion de ce sang précieux, qui ne recouvra cette union qu'au moment de

1. Non dabis sanctum tuum videre corruptionem. (*Ps.* xv, 40.)

la résurrection. Telle fut l'opinion de François de Mairon, d'Avila et du cardinal de Saint-Pierre.

D'autres ont distingué deux sortes de sang, celui qui est encore imparfait, impur, et qui sert uniquement à entretenir la vie, et celui qui, arrivé à sa perfection, n'est plus seulement une nourriture pour le corps, mais participe à sa vie. Ce second sang seulement aurait été uni à la divinité. Cajétan et Sylvestre embrassèrent cette opinion, quoique cette distinction de deux sortes de sang ne reposât sur rien ; la science d'aujourd'hui en démontre toute l'inanité.

D'autres ont pensé, et l'on peut attribuer cette opinion à Valentia, que tout le sang de Jésus-Christ était hypostatiquement uni au Verbe, et que cette union a persisté pour les gouttes qui apparaissent encore, soit sur les épines de la couronne, soit sur le suaire dans lequel le Seigneur fut enseveli ; de sorte que le culte de latrie leur est dû, comme à la Sainte Eucharistie elle-même.

D'autres enfin disent que le sang de Notre-Seigneur, hypostatiquement uni au Verbe, a gardé cette union pendant les trois jours qu'il fut séparé de son corps divin ; ils en exceptent quelques parties que Jésus-Christ n'aurait pas reprises, mais laissées sur la terre, au moment de sa résurrection. Ce sang ainsi délaissé aurait perdu l'union avec le Verbe au moment même de son effusion.

Dans cette variété d'opinions, quelle doctrine convient-il d'adopter ?

Sans entrer, à la suite de Vasquez, de Suarez, du cardinal de Lugo, dans tous les développements que comporte la réponse à cette question, donnons, en quelques mots, les conclusions auxquelles ils s'arrêtent, et presque tous les théologiens avec eux.

La première conclusion est que, contrairement à l'opinion de Durand, la première que nous avons citée, *le sang de Jésus-Christ a été, comme il est encore, immédiatement et hypostatiquement uni à sa divinité, par le mystère de l'Incarnation.* Telle était déjà l'opinion universelle des théologiens au temps de Vasquez et de Suarez, et l'on n'en trouverait pas un seul aujourd'hui qui enseigne le contraire. On ne peut pas dire avec certitude que l'opinion de Durand ait été condamnée, du moins comme hérétique ; mais la soutenir serait une très grave imprudence et un péché contre la foi.

La première preuve de l'union hypostatique du Verbe divin avec le sang de Jésus-Christ est que notre rédemption est attribuée à ce sang adorable. L'Écriture nous dit que nous sommes, par lui, purifiés, blanchis, sanctifiés. Il est vrai cependant que la moindre des œuvres de Notre-Seigneur aurait suffi à notre rédemption, si telle avait été la volonté de Dieu, et qu'on peut dire que nous avons été sanctifiés par ses fatigues, ses souffrances, ses douleurs qui certainement ne lui étaient pas hypostatiquement unies, mais tiraient leur infinie valeur de celui qui les offrait pour nous. De même, l'effusion du sang de Jésus-Christ aurait pu suffire à notre rédemption, si même il n'avait pas été immédiatement uni à la personne du Verbe. Cette preuve, si elle était seule, ne suffirait donc pas ; mais il en est d'autres plus probantes.

Citons, en premier lieu, ces paroles du pape Clément VI : « Victime innocente immolée sur l'autel de la croix, Jésus-Christ « ne s'est pas contenté de répandre une petite goutte de sang, qui « cependant aurait suffi pour la rédemption du genre humain, à « cause de son union avec le Verbe ; mais on sait qu'il a versé son « sang à flots [1]. » Ces mots, *à cause de son union avec le Verbe*, ne peuvent pas se rapporter à l'humanité de Notre-Seigneur dont il n'est aucunement question, tandis qu'il s'agit expressément du sang. C'est donc le sang qui est uni au Verbe, de telle sorte que cette union lui donne un prix suffisant pour notre rédemption. Ce prix ne lui vient pas uniquement de celui qui le verse, mais il le possède en lui-même parce qu'il est un sang divin, le sang d'un Dieu.

Les textes des Pères et des Conciles ne manquent pas, qui disent expressément que le Verbe a pris non seulement la chair, mais le sang essentiels à la nature humaine, et qu'il se les est unis. S. Cyrille d'Alexandrie écrivit à Nestorius une lettre, qui fut approuvée par tous les Pères du Concile de Nicée ; on y lit : « Ces « mots : *Le Verbe s'est fait chair*, ne signifient qu'une chose [2] : il

1. *De sanguine Christi sic ait :* Quem in ara crucis innocens immolatus, non guttam sanguinis modicam, quæ tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis sufficiebat ; sed velut quoddam profluvium noscitur effudisse. (CLEMENS VI, in Extravaganti *Unigenitus*, *de pœnitentiis et remissionibus*.)

2. Verbum factum est caro, nihil aliud est quam quod in carne, et sanguine nobis communicavit ; ac nostrum corpus sibi proprium effecit. (S. CYRILL. ALEX., epist. VIII *ad Nestorium*.)

« a communiqué avec nous par le corps et le sang ; il s'est appro-
« prié notre corps. » Et si l'on veut un texte plus expressif encore du même saint docteur, il disait dans une homélie prononcée au Concile d'Éphèse : « Le Verbe de Dieu, tout Dieu qu'il soit, a « pris notre chair et notre sang [1]. » Et ailleurs : « Nous confessons « que Dieu est dans la chair et dans le sang [2]. »

Mais la meilleure preuve de cette vérité consiste en ce point que le sang fait partie de la nature humaine, et que Jésus-Christ, en s'unissant hypostatiquement à cette nature, a dû s'unir de la même manière à toutes ses parties. « Nous disons que toute la « substance divine s'est unie à toute la nature humaine, » déclare S. Jean Damascène ; et il ajoute : « Tout entier il m'a uni « à lui tout entier, et c'est un tout qui a été joint à un tout [3]. »

Le saint Concile de Trente déclare que, dans l'adorable sacrement de l'Eucharistie, « le corps de Notre-Seigneur se trouve aussi sous « l'espèce du vin, et son sang sous l'espèce du pain, et son âme « sous l'une et sous l'autre, en vertu de cette liaison naturelle, et « de cette concomitance, par laquelle ces parties, en Notre-Sei- « gneur Jésus-Christ qui est ressuscité des morts, et qui ne doit « plus mourir, sont unies entre elles [4]. » Le saint Concile déclare, par ce texte, que le sang de Notre-Seigneur est véritablement une partie de lui ; il part même de cette vérité pour conclure que le corps et l'âme se trouvent dans l'Eucharistie sous l'espèce du vin, en vertu de la concomitance et de l'union des parties, avec le sang précieux dont les paroles de la consécration du calice parlent uniquement. Jésus-Christ est donc tout entier où son sang se trouve, parce que ce sang fait partie de lui. Cependant on ne peut pas dire qu'il soit une partie de sa divinité. C'est à son humanité qu'il se rattache ; c'est elle dont il fait partie, c'est elle qu'il complète,

1. Licet enim Verbum Dei, cum Deus sit, carnem assumpserit, ac sanguinem. (Id., *homilia habita in Concilio Ephesino.*)

2. Confitemur quod Deus est in carne et sanguine. (Id., in *Apologetico*, in defensione anathematismi decimi.)

3. Omni humanæ naturæ unitam dicimus omnem divinitatis substantiam.... totum enim me totus assumpsit, et totus toti unitus est. (S. Damascen., lib. III *Fidei orthodox.*, cap. vi.)

4. Ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis, animamque sub utraque, vi naturalis illius connexionis et concomitantiæ, qua partes Christi Domini, qui jam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur, Divinitatem porro propter admirabilem illam ejus cum corpore et anima hypostaticam unionem. (*Concil. Trid.*, sess. XIII, cap. iii.)

de telle sorte que ni l'âme ni le corps de Jésus-Christ n'en sauraient être séparés, même dans l'Eucharistie, depuis la résurrection. Partie essentielle de l'humanité du Sauveur, il est donc, comme l'âme et le corps, hypostatiquement uni à sa divine personne, en laquelle il subsiste comme l'âme et comme le corps, et au même titre qu'eux.

Si le sang n'était pas une partie, et il faut dire une partie intégrante de l'être humain, pourquoi ressusciterait-il ? Pourquoi Notre-Seigneur aurait-il repris, en sortant du tombeau, le sang versé pour notre rédemption, ce sang qu'il continue d'offrir en sacrifice sur les autels, par le ministère du prêtre, et qu'il nous donne avec sa chair, pour vivifier nos âmes ? La chair glorifiée n'en a pas plus besoin pour son entretien qu'elle n'a besoin de nourriture. Cependant il ressuscite, comme tous les organes intérieurs de la nutrition, qui n'ont plus de fonctions à remplir. Mais ces organes, et le sang avec eux, font essentiellement partie du corps humain, et ils ressuscitent pour que ce corps soit complet, pour que la nature humaine ait toute la perfection qui lui convient, et qu'elle jouisse, dans une intégrité complète, de la vie réservée aux corps glorifiés. Il convenait donc que le Verbe de Dieu, prenant un corps semblable aux nôtres, s'unît non seulement à la chair et aux os, mais aussi et de la même manière, c'est-à-dire hypostatiquement, au sang qui coulait dans les veines de ce corps et qui y conservait la chaleur et la vie.

La seconde conclusion à laquelle nous nous arrêterons, à la suite du cardinal de Lugo, est que *tout le sang du Christ fut hypostatiquement uni au Verbe de Dieu*, contrairement à ce qu'ont avancé Cajétan et quelques théologiens dont l'opinion a été rapportée plus haut. Déjà, du temps de Suarez, il eût été difficile de trouver un théologien pour soutenir qu'il fallait distinguer en Notre-Seigneur deux qualités de sang, dont l'une aurait été unie à la divinité, tandis que l'autre ne l'aurait pas été. Suarez dit qu'une telle distinction n'est ni pieuse ni sûre. Toutes les preuves qui établissent l'union de la divinité de Jésus-Christ avec son sang démontrent également que cette union exista pendant sa vie mortelle, non pas avec une partie seulement de ce sang adorable, mais avec le tout. C'est ainsi que le pape Clément VI, en disant qu'une goutte du sang de Notre-Seigneur aurait suffi pour la rédemption du monde, à cause de son union avec la divinité, se garde bien de

distinguer entre goutte et goutte. N'importe laquelle aurait suffi, parce que tout le sang et toutes les gouttes qui le composaient étaient unies au Verbe. De même, lorsque les Pères disent, en cent endroits, que le Fils de Dieu s'est uni à la chair et au sang de l'homme, ils parlent du sang en général, comme ils font de la chair. Dira-t-on qu'ils ont entendu que le Verbe ne s'était uni qu'à une partie de la chair qui composait son corps ? Non sans doute. Pourquoi dire alors du sang ce qu'on ne dit pas de la chair, lorsque le mode de s'exprimer est le même ? De même encore pour la Sainte Eucharistie. Lorsque Notre-Seigneur eut prononcé les paroles de la consécration, tout son sang qui devait être versé, c'est-à-dire tout le sang qui circulait alors dans son corps adorable, se trouva, par la vertu toute-puissante de ses paroles, dans le calice, et en même temps sous l'espèce du pain, comme il se retrouve aujourd'hui sur l'autel à la voix du prêtre. Mais s'y retrouverait-il tout entier, si une partie quelconque n'avait pas été hypostatiquement unie à la divinité ? Surtout, cette partie serait-elle sous l'espèce du pain, avec ce qui aurait l'honneur de l'union hypostatique ? On voit à quelles conséquences étranges et tout à fait inadmissibles mènerait l'opinion de Cajétan. Aussi est-elle universellement repoussée. S. Thomas admet [1], il est vrai, que Notre-Seigneur a pu, lorsqu'il ressuscita, ne pas reprendre une partie du sang qu'il avait versé pendant sa passion ; mais il parle d'une surabondance de sang qui pouvait exister et qui n'était pas plus nécessaire à l'intégrité de sa nature que la salive dont il se servit pour délayer la terre, afin d'en guérir l'aveugle-né, ou la sueur et les larmes qu'il répandit en diverses circonstances.

Troisième conclusion : *Pendant les trois jours de la mort de Notre-Seigneur, tout son sang demeura hypostatiquement uni à sa divinité.* C'est la doctrine de S. Thomas que suivent Suarez, Vasquez, De Lugo et, l'on peut dire, tous les théologiens. S. Thomas dit, en parlant de l'union de la chair sacrée du Sauveur avec sa

1. In resurrectione tam Christi, quam nostra, totum quod fuit de veritate humanæ naturæ reparabitur, non autem illa, quæ de veritate humanæ naturæ non fuerunt : et quamvis circa ea quæ sunt de veritate humanæ naturæ, sit diversa diversorum opinio, secundum quamlibet tamen non totus sanguis nutrimentalis, id est qui ex cibis generatur, pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Cum ergo Christus concederet, etc., nihil prohibet, in eo fuisse aliquem sanguinem nutrimentalem, qui ad veritatem humanæ naturæ non pertineret. (S. Thom., *Quodlib.* V, q. iii, art. 5.)

divinité, qui persévéra pendant les trois jours de sa mort, que ce que Dieu donne par grâce, il ne le reprend pas, à moins d'y être obligé par la faute de celui qui fut l'objet du bienfait. Car, selon la parole de S. Paul : « Les dons de Dieu et son appel sont sans « repentance [1]. » Or la grâce d'union en unité de personne avec le Verbe, faite à la chair du Sauveur, est bien supérieure à la grâce d'adoption elle-même, qui sanctifie les autres élus et que nul ne perd sinon par sa propre faute. Or jamais il n'y eut de péché en Notre-Seigneur Jésus-Christ ; jamais, par conséquent, la grâce de l'union hypostatique ne put être révoquée ; et de même que sa chair fut unie au Verbe pendant sa vie, de même elle le fut pendant les trois jours de sa mort [2]. Le raisonnement du saint docteur pour prouver que l'union hypostatique avec la divinité persévéra, pendant la mort de Notre-Seigneur, pour sa chair adorable, a la même force absolument si on l'applique au sang qu'il a versé, et si S. Thomas ne fait pas cette application, c'est qu'il lui semble inutile d'insister sur une vérité qui éclate d'elle-même. Il ajoute, après S. Damascène, cette raison de la persévérance de l'union hypostatique pendant ces trois jours, qu'il y aurait eu sans elle un changement inacceptable et impossible. La personne du Verbe aurait cessé d'être unie à *toute* la nature humaine, et le corps, l'âme et le sang de Jésus-Christ, qui n'avaient point d'hypostase autre que le Verbe, auraient dû, ou cesser d'exister ou recevoir une autre hypostase, ce qui est inadmissible [3].

1. Sine pœnitentia sunt dona Dei, et vocatio. (*Rom.*, XI, 29.)

2. Illud quod per gratiam Dei conceditur, nunquam absque culpa revocatur. Unde dicitur (*Rom.*, XI, 29), quod *sine pœnitentia sunt dona Dei, et vocatio*. Multo autem major est gratia unionis per quam divinitas unita est carni Christi in persona, quam gratia adoptionis, per quam alii sanctificantur ; et etiam magis permanens ex sui ratione, quia hæc gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad unionem affectualem : et tamen videmus quod gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a carne ipsius. Et ideo, sicut ante mortem Christi unita fuit secundum personam et hypostasim Verbo Dei, ita et remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis Verbi Dei et carnis Christi post mortem, ut Damascenus dicit (*Orthod. Fid.*, lib. III, cap. XXVII, ad finem). (S. THOM., III p., q. L, art. 2.)

3. Et quamquam mortuus est ut homo, et sancta ejus anima ab incontaminato separata corpore, non tamen divinitas ab utroque separata remansit, ab anima, inquam, et corpore, neque sic una hypostasis in duas dissecta est hypostases. Nam et tunc corpus et anima secundum idem a principio in Verbi hypostasi habebat existentiam, et ipsis in morte ab invicem separatis, unum-

La Sainte Eucharistie donne encore une preuve de l'union qui ne cessa d'exister entre le sang de Notre-Seigneur et sa divinité, pendant que son âme demeura séparée de sa chair et de son sang. Rien ne s'opposait à ce que les Apôtres consacrassent validement le corps et le sang du Sauveur pendant les trois jours de sa mort. Il est vrai que le corps eût été seul sous l'espèce du pain, et le sang, sous l'espèce du vin, mais l'un et l'autre auraient eu droit aux adorations des anges et des hommes ; et pourquoi ? parce que l'un et l'autre, quoique séparés entre eux et séparés de l'âme, demeuraient unis à la divinité.

Une parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ fait encore mieux ressortir cette vérité. Il dit en effet aux Juifs et à ses disciples, en leur promettant l'institution de la Sainte Eucharistie : « Celui « qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi « en lui [1]. » Ces paroles sont universelles et sans restriction ; elles promettent la présence de Jésus-Christ à quiconque boira son sang ; or, elles doivent infailliblement se réaliser, du côté de celui qui fait la promesse, quoique l'homme qui en est l'objet puisse mettre un obstacle invincible, par son indignité, au bienfait que Dieu prétend lui accorder. Celui qui boira le sang de Jésus-Christ possédera donc en lui-même Jésus-Christ tout entier. Comment le posséderait-il si la divinité de Jésus-Christ n'était pas unie à ce sang qu'il boit?

Quatrième conclusion. *Pendant les trois jours de la mort du Sauveur tout son sang répandu au temps de la passion demeura uni à la divinité.* S. Thomas ajoute que rien absolument de ce sang précieux ne resta sur la terre.

Il est permis d'admettre que Notre-Seigneur, au moment de sa résurrection, ne reprit pas tout le sang qu'il avait perdu pendant sa passion. Mais supposé qu'il en fût ainsi, tant que la résurrection ne fut pas accomplie, tout le sang de Jésus-Christ ne formait qu'un seul et même sang, et nul ne pouvait dire : telle partie de ce sang sera réintégrée dans le corps glorieux du Sauveur, et telle autre ne le sera pas. Il n'y avait pas deux conditions pour ce

quodque eorum mansit unam Verbi habens hypostasim.... Quare una Verbi hypostasis et Verbi, et animæ et corporis fuit hypostasis, nunquam enim, neque anima, neque corpus habuere hypostasim præter eam quæ Verbi est hypostasis. (S. Damasc., lib. III *Fidei orthod.*, cap. xxvii.)

1. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo. (*Joann.*, vi, 57.)

sang divin, et puisque le Verbe y était uni en unité de personne, ce n'était pas à une partie de ce sang, mais au tout, et à toutes les parties prises à part qu'il était uni. D'où il résulte que nulle d'elles ne pouvait ni se perdre ni se corrompre, pas plus que la chair adorable de Jésus ; car c'est de Jésus-Christ, du Verbe fait homme tout entier, qu'il est dit : « Vous ne permettrez pas que « votre saint soit touché par la corruption. » On peut encore ici recourir à l'argument tiré de la Sainte Eucharistie. Si les Apôtres avaient consacré le corps et le sang de Notre-Seigneur pendant les trois jours de sa mort, *tout* son sang se serait trouvé dans le calice, par conséquent il était tout, et en toutes ses parties, uni à la divinité du Sauveur, même pendant ces trois jours.

On peut dire qu'il en fut de même du sang de Notre-Seigneur que de son corps qui, enseveli pendant trois jours dans le tombeau, demeura uni en toutes et en chacune de ses parties au Verbe divin. Il pouvait se faire que quelques-unes des parties de ce corps adorable dussent être laissées au moment de la résurrection, par exemple, si les ongles, les cheveux ou la barbe s'étaient trop développés, l'excès devait disparaître, pour que la perfection du corps divin fût absolue et que rien ne manquât à sa beauté ; cependant tant que ce corps adorable ne fut pas ressuscité, ce qui devait être ainsi retranché fut uni au Verbe, aussi bien que le reste qui était destiné à ressusciter. Mais s'il fut quelque partie, soit de son sang, soit de son corps, que Notre-Seigneur ne reprit pas au moment de sa résurrection, cette partie séparée de son humanité cessa aussi d'être unie à sa nature divine, comme il reste à l'établir contre l'opinion de Valentia et de quelques autres.

Cinquième conclusion : *Le sang* (s'il en existe) *desséché sur la Couronne d'épines, le saint Suaire ou la Croix du Sauveur, n'est plus hypostatiquement uni avec le Verbe divin.* Telle est l'opinion commune et elle n'a pas besoin d'autre preuve que cette considération : ce sang, supposé qu'il existe, ne fait plus actuellement partie de l'humanité du Sauveur, et il n'est pas destiné à s'y réunir jamais ; il n'a aucun droit, ni intrinsèque ni extrinsèque, à la gloire ou à l'union éternelle ; il n'y a donc nulle raison pour qu'il soit demeuré uni au Verbe. Le Seigneur, en ressuscitant, n'en avait nul besoin et ne lui reconnaissait aucun droit, puisqu'il l'a laissé ; pourquoi le reprendrait-il plus tard et unirait-il de nouveau à son humanité ce qu'il a jugé à propos de n'y pas joindre

tout d'abord ? Et peut-on supposer qu'il demeure uni à ce qui serait devenu inutile et étranger à sa nature humaine ?

Les taches que l'on aperçoit sur le Saint-Suaire, en particulier, ne sont pas du sang, mais elles proviennent de quelque autre substance en laquelle le sang s'est décomposé. Le sang demeuré uni au Verbe serait nécessairement incorruptible et tel qu'il est sorti des veines du Seigneur. Or, rien ne ressemble moins à du sang frais et vermeil que les quelques taches et linéaments que l'on distingue à peine. Assurément ce sont là de bien insignes reliques et des souvenirs d'une valeur inappréciable ; mais il n'y faut pas voir d'union actuelle ou future avec le Verbe de Dieu, qui est ressuscité comme homme parfait, et qui n'ajoutera rien à l'humanité glorifiée dont il s'est à jamais revêtu, au jour de sa résurrection d'entre les morts.

On sait qu'il s'opère dans le corps humain un travail incessant de rénovation ; des éléments usés font place à d'autres éléments qui, à leur tour, disparaîtront bientôt. Il n'y a pas de raison pour que quelque chose de semblable ne se soit pas accompli en Notre-Seigneur, puisqu'il avait pris la nature humaine dans sa réalité, et véritablement telle qu'elle est. Il n'est pas admissible que tout ce qui fit partie de son corps, à quelque titre que ce fût, ait eu part à la résurrection, puisque ce corps fût ainsi devenu quelque chose d'extraordinaire, dont les dimensions eussent été tout à fait en dehors de celles qui conviennent au corps humain parfait.

Au moins, reprit-il, en ressuscitant, le sang répandu pendant sa douloureuse agonie au jardin des Oliviers, qui trempa ses vêtements et qui découla jusqu'à terre ?

Il semble que la réponse affirmative s'impose. Ce sang faisait partie de l'intégrité de sa nature corporelle au moment où il le répandit ; sa perte fut pour lui une cause d'affaiblissement, et si, au lieu de mourir quelques heures plus tard, il avait continué de vivre, ou bien il serait demeuré dans un état de débilité, ou bien il aurait, grâce à la nourriture, refait un sang nouveau. Ce sang était donc nécessaire à la perfection de son corps adorable, et il le reprit à sa résurrection. Il faut en dire autant, et à plus forte raison même, du sang répandu pendant la flagellation

Mais, est-il resté quelque chose de ce précieux sang sur la terre ?

Nous avons déjà touché cette question ; cependant, il convient d'y revenir.

S. Thomas ne semble pas croire qu'aucune partie du sang répandu par Notre-Seigneur, au temps de sa passion, ait été privée de la résurrection glorieuse et soit demeurée sur la terre. « Tout « le sang qui découla du corps de Jésus-Christ, dit-il, appartient « à la vérité de la nature humaine et, par conséquent, ressuscita « avec son corps. Il faut en dire autant de toutes les particules de « ce corps, concourant à la vérité et à l'intégrité de sa nature. Le « sang que l'on conserve comme relique, dans quelques églises, « n'a pas coulé du côté de Notre-Seigneur, mais on dit qu'il est « sorti miraculeusement d'une image de Jésus-Christ blessée [1]. » Jean de Turrecremata dit même que l'opinion contraire ne pourrait être défendue, sans péché contre la foi [2]. Mais le plus grand nombre des théologiens enseignent qu'il n'est nullement contraire à la foi d'admettre que quelques gouttes de ce sang précieux sont restées sur la terre [3], et que c'est à du sang réel et véritable que sont dues, par exemple, les taches que l'on remarque sur le saint Suaire, la Couronne d'épines, la sainte Tunique. Il est vrai que ce précieux sang s'est desséché, qu'il n'est plus, à proprement parler, du sang, mais il le fut, et s'il avait eu part à la résurrection, il n'en serait pas resté de trace.

Le sang n'est pas la seule partie liquide qui entre dans la composition du corps humain et qui soit nécessaire à son intégrité; il se trouve encore d'autres humeurs dont on doit croire, comme du sang lui-même, qu'elles étaient réellement unies à la divinité, et qu'elles ont eu part à la glorieuse résurrection du Fils de Dieu.

1. Ad tertium dicendum quod totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanæ naturæ pertineat, in corpore Christi resurrexit; et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanæ naturæ pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam ecclesiis pro reliquiis conservatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa. (S. Thom., III p., q. LIV, art. 2 ad 3.)

2. Joann. a Turrecremata, in cap. *invitat.*, dist. II.

3. Ad hoc ipsum adducit Sylvester, in *Rosa aurea*, tract. III, q. XXXI, Bullam quamdam Pii II, ad Abbatem Sanctæ Mariæ Xantonensis diœcesis, in qua fatetur Pontifex, nullatenus veritati fidei repugnare, affirmare Redemptorem nostrum de sanguine in cruce effuso, ob ipsius passionis memoriam, partem aliquam in terris reliquisse. Affertur etiam ex Platina in *Vita* Leonis III, de quo refert, profectum Mantuam ad visendum Christi sanguinem, qui tunc ob assidua miracula in magna veneratione erat, reque examinata, sanguinem illum approbasse. Cujus sanguinis veritatem confirmat Baronius, anno 804. Affertur etiam revelatio B. Virginis facta ad Beatam Birgittam, lib. VI revelationum ipsius. (Vide De Lugo, *de Mysterio Incarnationis*, disp. XIV, sect. VI.)

Elles sont comprises sous le nom générique de sang, comme les cheveux, les ongles, les dents, les os le sont sous le nom de chair ou de corps.

Cependant, pour ces humeurs, comme pour les ongles et les cheveux du corps adorable de Jésus-Christ, plusieurs ont conçu des doutes. Ces doutes n'ont pas de sérieuse raison d'être, puisque ce sont là des parties nécessaires à l'intégrité du corps humain, et que Notre-Seigneur les a reprises en reprenant son corps et son sang. Personne ne supposera que le corps du Sauveur est dépourvu d'ongles ni de cheveux au ciel. Il est vrai que les ongles et les cheveux, à cause de leur croissance continue, ont besoin d'être coupés, mais rien n'empêche d'admettre que la partie matérielle qui était retranchée des cheveux ou des ongles du Sauveur, était alors privée de l'union hypostatique, comme ce que nous perdons ainsi cesse d'être uni à notre personne et de ne faire qu'un avec elle. La divinité de Notre-Seigneur ne s'est jamais séparée ni de son corps ni de son âme; mais rien n'empêche d'admettre qu'elle ne soit pas restée unie à ce qui, pour une raison quelconque, cessait de faire partie de son corps, et n'était plus utile à son intégrité.

Faut-il donc admettre que les éléments purement matériels qui, dans un temps donné, ont eu part à la composition du corps de Notre-Seigneur, puis en ont été séparés, sont rentrés dans la circulation générale et ont pu faire partie de n'importe quel autre corps vivant ou inanimé? Sans doute on peut le croire. Néanmoins il y a là quelque chose qui répugne à la piété; et s'il faut admettre que quelque chose de ce qui avait fait partie du corps adorable du Sauveur en a été réellement séparé pour toujours, ce dont on pourrait douter, puisqu'un miracle aurait suffi pour qu'il en fût autrement, sans nuire en aucune manière à la réalité de la nature humaine du Sauveur, ne pourrait-on pas admettre aussi que Dieu, par sa providence ou par le ministère de ses anges, a réservé ces précieux éléments, et qu'eux aussi doivent jouir de la part de gloire à laquelle ils ont bien quelque droit? Au moins convient-il qu'ils n'aient jamais une destination incompatible avec ce qu'ils ont eu l'honneur d'être, ce qui serait une espèce de profanation.

Il y avait enfin, faisant partie de l'humanité de Notre-Seigneur, certaines choses purement accidentelles, comme la couleur de sa chair, de ses yeux, de ses cheveux, la chaleur naturelle, et les im-

pressions corporelles qu'il éprouvait ; il y avait la tristesse ou la joie de son âme, et les autres sentiments qui se succédaient en lui. Tous ces divers accidents étaient unis au Verbe de Dieu, par là même qu'ils étaient inhérents à son humanité. Il les avait pris en même temps qu'elle, parce que, sans eux, elle n'eût pas été parfaite. Mais ce qui est purement accidentel dans l'homme fut aussi purement accidentel dans l'Homme-Dieu. Le Verbe divin ne s'unit pas hypostatiquement à ces accidents divers, qui ont leur existence propre et distincte de celle de la substance à laquelle ils adhèrent; mais son union avec eux résulta de celle qu'ils avaient avec son corps ou son âme; elle ne fut qu'indirecte et secondaire. Telle est au moins la conclusion qui ressort de ce que disent Suarez, De Lugo et les quelques théologiens qui ont traité cette question.

Qu'on nous pardonne d'être entré dans tous ces détails : c'est du corps adorable de Jésus qu'il s'agit, de ce corps que nous possédons dans l'adorable Sacrement de nos autels. Rien de ce qui le regarde n'est petit aux yeux de la foi ni aux yeux de l'amour.

V.

PERFECTION SOUVERAINE DU CORPS ADORABLE DE NOTRE-SEIGNEUR PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE

Lorsque le Verbe divin daigna s'unir à la nature humaine, il prit un corps passible et mortel, car il fallait qu'il pût souffrir et mourir pour racheter les hommes. « C'est par les souffrances et « les épreuves qu'il a lui-même subies, qu'il est puissant pour « secourir ceux qui sont ainsi éprouvés [1], » dit l'apôtre S. Paul. Et Jésus-Christ lui-même disait aux deux disciples d'Emmaüs, troublés dans leur foi et dans leur espérance, par sa douloureuse passion et sa mort : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces « choses et entrât ainsi dans sa gloire [2]? » Le prophète Isaïe l'avait annoncé en s'écriant : « Il a véritablement enduré lui-même nos langueurs : » *Vere languores nostros ipse tulit* [3], et S. Pierre affirmait qu'il en était ainsi : *Christus passus est pro nobis, vobis*

1. In eo enim in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari. (*Hebr.*, II, 18.)

2. Nonne hæc oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam? (*Luc.*, XXIV, 26.)

3. *Is.*, LIII, 4.

relinquens exemplum [1] : « Le Christ a souffert pour nous, vous « laissant cet exemple. » Mais pourquoi citer quelques textes particuliers? Tout dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau témoigne de la passibilité du corps de Notre-Seigneur ; toute notre sainte religion repose sur les dogmes de sa mort et de sa résurrection. Les quelques hérétiques qui ont prétendu que le corps de Jésus-Christ n'était ni véritablement passible ni véritablement mortel ont toujours été condamnés par l'Église. Les SS. Pères appuient principalement sur cette raison que la fin de la rédemption n'aurait pas été atteinte, si Notre-Seigneur Jésus-Christ n'avait pas pu souffrir et mourir. Sans doute la souffrance et la mort semblent peu conciliables en elles-mêmes, avec l'union hypostatique de l'humanité et du Verbe de Dieu. Mais l'homme déchu devait être relevé d'après les décrets de la sagesse éternelle, par les souffrances et la mort de l'Homme-Dieu. Il fallait donc que ces souffrances et cette mort fussent réelles, il fallait que le corps du Seigneur fût un corps comme les nôtres, de la même nature et de la même condition qu'eux, mais incomparablement plus parfait; car il était passible et mortel afin d'expier nos péchés, mais il était le corps du saint des saints, et rien ne devait être incompatible en lui avec la personne du Fils de Dieu qui se l'était uni.

Le corps de notre divin Sauveur était donc aussi parfait que le comporte la nature humaine; son tempérament, sa complexion et sa beauté en faisaient le chef-d'œuvre de la création visible. Cette perfection, loin de nuire à l'œuvre de la Rédemption, ne pouvait qu'en augmenter les mérites : pourquoi le Père éternel l'aurait-il refusée à l'humanité de son Fils?

Le Psalmiste dit, en parlant du Messie, que, par sa beauté, il l'emporte sur tous les enfants des hommes [2]. Cette beauté incomparable est d'abord celle de sa divinité ; c'est aussi la beauté de la grâce dont il s'est revêtu lui-même ; c'est enfin la beauté corporelle, digne accompagnement des deux premières, et qui en fait resplendir quelques rayons aux yeux des hommes. « Qui n'aurait « désiré de voir seulement ce visage et de contempler cette bouche « d'où sortaient des paroles si divines? » demande S. Jean Chrysostome [3]. « Car il n'était pas seulement admirable par les prodiges

1. *I. Petr.*, II, 21.
2. Speciosus forma præ filiis hominum. (*Ps.* XLIV, 3.)
3. S. J. CHRYSOST., in *S. Matth.*, hom. XXVII.

« qu'il faisait, mais sa seule vue et sa seule présence répandaient la « joie et la grâce dans tous ceux qui le regardaient. C'est pourquoi « le prophète dit de lui : *Votre beauté surpasse la beauté de tous « les hommes* [1]. Et ce que dit Isaïe : *qu'il n'avait ni forme ni « beauté* [2], ne se doit entendre qu'en comparant son humanité à « la gloire ineffable de sa divinité, ou en le considérant dans le « moment de sa passion lorsqu'il fut souillé et défiguré d'une « manière si horrible, ou pour marquer l'état simple et pauvre « dans lequel il a passé toute sa vie. »

S. Jérôme dit que Jésus était plus beau que tous les autres enfants d'Adam, parce qu'il était vierge, que sa mère était vierge et qu'il était né non pas du sang mais de Dieu [3]. D'après S. Grégoire de Nazianze [4], Notre-Seigneur, au moment de sa résurrection, ne fit que reprendre la beauté corporelle qu'il possédait avant sa passion. Ce sont, en lui, les mêmes proportions, les mêmes formes corporelles, les mêmes traits, mais le tout illuminé par la lumière de la gloire. C'est l'enseignement de S. Thomas, qui cite ces paroles de S. Pierre Chrysologue : « Que personne ne s'imagine que les traits « de Jésus Christ ont été changés par sa résurrection. » Et le Docteur angélique ajoute qu'il n'y avait rien à corriger dans la forme extérieure de Jésus-Christ, parce que son corps adorable, conçu par l'opération du Saint-Esprit, était parfait et sans aucun défaut. La résurrection y joignit cependant la gloire de la clarté, mais sans rien changer à la substance ni à la forme extérieure [5].

Ni la beauté ni aucune des perfections que le corps humain peut posséder en vertu de sa nature ne manquaient donc au corps de notre divin Sauveur. Il devait être digne en tout de l'âme très parfaite du Seigneur, digne même, autant qu'il était possible, de sa

1. *Ps.* XLIV, 3.

2. Non est species ei, neque decor. (*Is.*, LIII, 2.)

3. Universis pulchior est, virgo de Virgine, qui non ex sanguinibus sed ex Deo natus est. (S. HIERON., Epist. *ad Principiam.*)

4. S. GREGOR. NAZIAN., orat. II *in Pascha.*

5. Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Severianus dicit in sermone paschali (id habet Petr. Chrysol. in serm. LXXXII, ad fin.), « nemo putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse. » Quod est intelligendum quantum ad lineamenta membrorum; quia nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi per Spiritum sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset. Accepit tamen in resurrectione gloriam claritatis; unde idem ibidem subdit : « Sed mutatur effigies dum efficitur ex mortali immortalis : ut hoc sit acquisivisse vultus gloriam, non vultus substantiam perdidisse. S. THOM., III p., q. LIV, art. 1 ad 3.)

divinité, puisque, avec l'âme et la divinité, il ne faisait qu'une seule et unique personne, la personne adorable du Fils de Dieu fait homme. Adam, le premier homme, était tout resplendissant de beauté, lorsqu'il sortit des mains du Créateur ; eût-il été convenable que le corps du Fils unique de Dieu, formé directement par le Saint-Esprit, non pas d'un peu de limon, comme celui d'Adam, mais de ce qu'il y avait de plus parfait dans la substance de la plus pure des Vierges, ne surpassât pas en perfection et en beauté le corps du premier homme ?

La perfection du corps adorable de Notre-Seigneur ne le rendait pas insensible à la faim, à la soif, à la fatigue. Le saint Évangile nous le montre s'asseyant fatigué auprès du puits de Jacob et demandant à boire à la Samaritaine ; il nous le montre pressé par la faim, après les quarante jours et les quarante nuits de jeûne passés dans le désert ; il nous le montre encore dormant dans une barque violemment agitée par les flots. Mais S. Thomas enseigne qu'il ne fut sujet ni à la maladie ni à ces indispositions et à ces douleurs qui procèdent de causes accidentelles, d'une imperfection quelconque dans la constitution du corps, ou quelquefois des fautes personnelles de ceux qui en sont atteints. Rien de semblable ne pouvait exister en Jésus-Christ [1]. On lit, il est vrai, dans le prophète Isaïe, cité par S. Matthieu : *Vere languores nostros ipse tulit, et*

1. Christus defectus humanos assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humano naturæ ; ad quod requirebatur quod haberet perfectionem scientiæ et gratiæ in anima. Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturæ, nec tamen repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ ; sicut ignorantia, pronitas ad malum et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt, qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis ; sicut lepra, et morbus caducus, et alia hujusmodi : qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinato victu ; quandoque autem ex defectu virtutis formativæ : quorum neutrum convenit Christo : quia et caro ejus de Spiritu sancto concepta est qui est infinitæ sapientiæ et virtutis, errare et deficere non potens : et ipse nihil inordinatum in regimine suæ vitæ exercuit. Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis et alia hujusmodi : et hos defectus omnes Christus suscepit quos vocat Damascenus « naturales et indetractabiles passiones ; » naturales quidem quia consequuntur communiter totam naturam ; indetractabiles autem, quia defectum scientiæ et gratiæ non important. (S. THOM., III p., q. XIV, art. 4.)

dolores nostros ipse portavit : « Lui-même a pris nos infirmités, « et il s'est chargé de nos maladies. » Mais il ne faut pas entendre ces paroles dans le sens que le Fils de Dieu eût éprouvé toutes les maladies, toutes les infirmités auxquelles est sujette la nature humaine déchue. D'après S. Thomas et la plupart des interprètes de la Sainte Écriture, il s'en est chargé, ou plutôt il les a prises, non pour les éprouver mais pour nous en décharger et les éloigner de nous. S. Jérôme, S. Augustin, S. Basile, disent que ces paroles du prophète peuvent et doivent s'entendre des guérisons miraculeuses qu'il a opérées pendant sa vie mortelle. D'après S. Athanase, il n'eût pas été convenable que celui qui venait sur la terre, pour nous délivrer de nos maux, y fût lui-même assujetti, et lorsque Isaïe appelle Jésus-Christ « l'homme des douleurs, connaissant « l'infirmité, » *virum dolorum et scientem infirmitatem*, il parle de sa douloureuse passion et non pas de maladies ou d'infirmités quelconques, qui ont leur source dans l'imperfection corporelle, dans certains excès ou certains actes, ce qui répugne absolument à la sagesse, à la science, à la sainteté absolue de Notre-Seigneur.

Le Fils de Dieu, en prenant un corps passible pour nous racheter avait par là même accepté d'endurer les souffrances inhérentes par elles-mêmes à la nature humaine ici-bas, quelque parfaite qu'on la suppose. Ces souffrances, il les voulait comme Dieu et, comme homme, il les acceptait librement, pour accomplir la volonté de son Père et pour notre salut. Non seulement il les acceptait, mais il les voulait et les provoquait lorsqu'il le jugeait à propos, par exemple en se livrant au jeûne, à la fatigue du travail ou des voyages. Mais en tout cas, c'était en toute liberté qu'il en acceptait et en ressentait les effets. Il le fallait du reste, puisque ce divin Rédempteur ne s'y était soumis que pour notre salut, et que ce qu'il aurait enduré sans le vouloir librement eût été sans mérite.

Tel était l'état du corps de notre adorable Sauveur, lorsqu'il institua la Sainte Eucharistie et qu'il se donna pour la première fois à ses Apôtres, la veille de sa douloureuse passion et de sa mort sur la croix. Mais au moment de sa résurrection, il s'opéra dans la chair de Jésus une admirable transformation. Cette chair fut revêtue de gloire et reçut les attributs nouveaux qu'elle gardera pendant toute l'éternité. C'est dans cet état, toute resplendissante de la gloire céleste qui lui est propre, qu'elle se donne à nous dans

l'Eucharistie. Nous ne voyons rien, il est vrai, tandis que nous vivons encore sur la terre, de ces merveilleux attributs et de cette gloire qui ravit les anges et les saints. Mais la foi nous enseigne que Jésus-Christ est dans l'Eucharistie, tel qu'il est, quoique voilé sous les espèces sacramentelles. C'est assez pour nous de le savoir: plus tard, si nous en sommes dignes, nous verrons de nos yeux ce que déjà nous croyons sur la terre, avec tant de joie et de consolation.

Disons un mot de ces perfections acquises par le corps adorable de Notre-Seigneur, au moment de sa résurrection, et qu'il ne dépose pas, quoiqu'elles soient cachées, lorsqu'il vient s'immoler de nouveau sur nos autels, et se donner à nous par la sainte communion.

Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, maintenant qu'il est ressucité, soit un corps véritable, un corps appartenant à la nature humaine, la foi ne permet pas d'en douter. Origène et Eutychès osèrent avancer qu'il n'en était pas ainsi ; mais on ne comprend pas qu'ils eussent pu tomber dans une telle erreur, contre laquelle le Seigneur lui-même avait prémuni ses Apôtres avec tant de sollicitude. Nous ne citerons que ce passage de l'Évangile selon S. Luc : « Pendant que les disciples s'entretenaient ainsi, » dans le Cénacle, le soir du jour de la résurrection, « Jésus parut au « milieu d'eux, et leur dit : Pourquoi êtes-vous troublés, et pour« quoi ces pensées s'élèvent-elles dans vos cœurs ? Voyez mes mains « et mes pieds ; c'est bien moi : touchez et voyez : un esprit n'a « ni chair ni os comme vous voyez que j'ai. — Et lorsqu'il eut dit « cela, il leur montra ses mains et ses pieds. Mais eux ne croyant « point encore, et étant transportés d'admiration et de joie, il dit: « Avez-vous ici quelque chose à manger? Et ils lui présentèrent un « morceau de poisson rôti et un rayon de miel. Or, lorsqu'il eut « mangé devant eux, prenant les restes, il les leur donna [1]. »

Pourrait-on demander une preuve plus évidente de la réalité du corps ressuscité que les Apôtres avaient sous les yeux ? Ils voient ce corps du divin Maître, qu'ils connaissaient si bien ; ils le touchent, ils le palpent, ils constatent qu'il est réellement composé de chair et d'os comme tout corps humain. Ce n'est pas tout encore, Jésus mange, en leur présence, des mets qu'eux-mêmes lui ont

1. *Luc.*, XIV, 36-43.

servis sur sa demande, et pour qu'ils puissent constater par leur propre expérience que ce sont des mets très réels, et que Jésus en a consommé une partie, ce divin Maître, toujours plein de condescendance, leur donne ce qu'il en est resté, pour le partager entre eux et manger à leur tour. Toute illusion était donc impossible et la réalité du corps ressuscité de Jésus ne pouvait plus être l'objet d'aucun doute pour ceux qui étaient présents. Mais parce que Thomas ne se trouvait pas en ce moment avec les autres Apôtres, huit jours après, le divin Maître revint encore dans des circonstances semblables, au milieu de ses disciples, et Thomas, qui n'avait pas voulu croire sur la parole de ses frères, tomba convaincu aux pieds de celui qu'il touchait et dont il voyait les plaies, en s'écriant : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » *Dominus meus et Deus meus* [1] !

Jésus-Christ, en ressuscitant, reprit donc le même corps avec lequel il avait vécu pendant trente-trois ans, sur la terre ; il le reprit avec les mêmes organes des sens, en état de remplir leurs fonctions naturelles, avec les mêmes dimensions, les mêmes proportions de tous les membres, parce qu'au moment de sa mort, il avait atteint son développement parfait. Il n'en sera pas de même pour nous, qui ressusciterons non pas précisément tels que nous aurons été à l'heure de la mort, mais tels que nous aurions dû être à l'heure de notre parfait développement corporel, s'il s'était accompli sans aucune entrave ni aucun accident [2].

Le corps ressuscité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que nous recevons dans l'Eucharistie, est donc un corps véritable, de la même nature qu'il fut avant sa résurrection, mais d'une autre gloire, comme dit S. Thomas [3]. Tout ce qui coopérait à l'intégrité

1. *Joann.*, XX, 28.

2. Sed utique Christus in ea mensura corporis, in qua est mortuus resurrexit, nec fas est dicere, cum resurrectionis omnium tempus venerit accessuram corpori ejus eam magnitudinem quam non habuit, quando in ea discipulis, in qua illis erat notus, apparuit, ut longissimis fieri possit æqualis. Si autem dixerimus ad dominici corporis modum etiam quorumque majora corpora redigenda, peribit de multorum corporibus plurimum, cum ipse nec capillum periturum esse promiserit. Restat ergo, ut suam recipiat quisque mensuram, quam vel habuit in juventute etiamsi senex est mortuus ; vel fuerat habiturus, si ante defunctus est. (S. AUGUST., *de Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XV.)

3. Corpus Christi in resurrectione fuit ejusdem naturæ, sed alterius gloriæ. Unde quidquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgentis. Manifestum est autem quod ad naturam corporis humani

de ce divin corps pendant sa vie mortelle s'y retrouve après la résurrection. C'est bien le même corps, quoique revêtu de qualités nouvelles. Autrement il n'y aurait pas de véritable résurrection. Contemplez Jésus dans son enfance ; contemplez-le au temps de sa douloureuse passion ; contemplez-le assis dans la gloire céleste à côté de son Père ; contemplez-le enfin dans la Très Sainte Eucharistie où il se donne à vous : c'est toujours le même Jésus ; c'est toujours le même Dieu, la même âme, le même corps né de la bienheureuse Vierge Marie, et voilé sous les espèces eucharistiques, pour la nourriture et la sanctification de nos âmes.

Parmi les qualités surnaturelles dont le corps adorable de Notre-Seigneur resplendit dans la gloire du ciel, il en est quatre principales que l'on est convenu d'appeler la *clarté*, l'*impassibilité*, l'*agilité* et la *subtilité*.

La première des qualités surnaturelles du corps ressuscité de notre divin Sauveur, la *clarté*, est signalée par S. Paul, qui dit en parlant de notre propre résurrection : « Il réformera le corps de « notre humilité en le conformant à son corps glorieux : » *Reformabit corpus humilitatis configuratum corpori claritatis suæ* [1].

Cette clarté est une lumière très parfaite, qui appartient en propre au corps lui-même ; elle le pénètre en toutes ses parties et le revêt d'un merveilleux éclat. La transparence qu'elle lui confère n'est pas telle que les formes particulières des membres et les couleurs différentes en soient confuses ou indistinctes, car elle nuirait ainsi au but que Dieu se propose par le don de cette admirable lumière. La pureté et l'éclat du diamant n'empêchent pas de voir combien sa taille est parfaite, et le cristal, tout transparent qu'il soit, n'en revêt pas moins, au gré de l'artiste, les nuances les plus diverses et les plus délicates. Ce que peut l'art,

pertinent carnes, et ossa, et sanguis, et alia hujusmodi. Et ideo omnia ista in corpore Christi resurgentis fuerunt, et etiam integraliter, absque omni diminutione : alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset redintegratum quicquid per mortem ceciderat. Unde et Dominus fidelibus suis promittit, dicens (*Matth.*, x, 30) : *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt* ; et (*Luc.*, XXI, 18) dicitur : *Capillus de capite vestro non peribit*.... Si enim inconveniens est ut Christus alterius naturæ corpus in sua conceptione acceperit, puta cœleste, sicut Valentinus asseruit, multo magis inconveniens est quod in resurrectione alterius naturæ resumpserit, quia corpus in resurrectione resumpsit ad vitam immortalem, quod in conceptione assumpserat ad vitam mortalem. (S. THOM., III p., q. LIV, art. 2.)

1. *I. Cor.*, XV, 43.

au moins jusqu'à un certain point, pourquoi Dieu ne le pourrait-il pas dans un ordre plus élevé, pour glorifier la chair de son divin Fils et celle de ses fidèles serviteurs ?

On a demandé si cette lumière des corps glorifiés est de la même nature que celle que le soleil répand sur la terre, et si des yeux mortels peuvent la voir sans miracle. S. Thomas et Duns Scot penchent pour l'affirmative. Quoi qu'il en soit, elle est la même pour les corps ressuscités des saints que pour le corps adorable du Sauveur, mais non pas au même degré. S. Paul nous dit : « Autre est la clarté du soleil, autre la clarté de la lune, « autre la clarté des étoiles. Une étoile même diffère d'une autre « étoile en clarté. Ainsi est la résurrection des morts [1]. » Tous les corps des saints ne brilleront pas du même éclat. Ils n'égaleront pas la splendeur du divin Agneau dont la gloire suffira pour illuminer, dans les siècles des siècles, la céleste Jérusalem, dont S. Jean dit dans l'Apocalypse : « Je ne vis point de temple dans la « ville, parce que le Seigneur Dieu tout-puissant et l'Agneau en « sont le temple. Et la ville n'a pas besoin du soleil ni de la lune « pour l'éclairer, parce que la gloire de Dieu l'éclaire, et que sa « lampe est l'Agneau [2]. » Plus loin il dit encore : « Le trône de « Dieu et de l'Agneau y sera, et ses serviteurs le serviront. Ils « verront sa face, et son nom sera sur leur front. Il n'y aura plus « là de nuit, et ils n'auront pas besoin de lampe ni de la lumière « du soleil, parce que le Seigneur les éclairera [3]. »

C'est donc à la lumière dont Dieu a gratifié le corps ressuscité de son divin Fils que nous participerons un jour, si nous en sommes dignes. Mais qu'elle est grande, qu'elle est admirable, cette lumière du corps de Jésus, qui suffit à illuminer la céleste Jérusalem ! Et c'est ce divin corps, tout revêtu de ces immortelles clartés, quoique invisibles à nos sens, qui se donne à nous dans l'adorable Eucharistie !

1. Alia claritas solis, alia claritas lunæ, alia claritas stellarum. Stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum. (*I. Cor.*, xv, 40, 41.)

2. Et templum non vidi in ea : Dominus enim Deus omnipotens templum illius est, et Agnus. Et civitas non eget sole, neque luna, ut luceant in ea; nam claritas Dei illuminavit eam, et lucerna ejus est Agnus. (*Apoc.*, xxi, 22, 23.)

3. Sed sedes Dei et Agni in illa erunt, et servi ejus servient illi. Et videbunt faciem ejus, et nomen ejus in frontibus eorum. Et nox ultra non erit : et non egebunt lumine lucernæ, neque lumine solis, quoniam Dominus Deus illuminabit illos. (*Id.*, xxii, 3-5.)

La seconde perfection surnaturelle du corps glorieux de Notre-Seigneur est l'*impassibilité*. S. Paul, écrivant aux Romains, a dit : « Le Christ ressuscitant des morts ne meurt plus désormais : » *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur* [1]. La souffrance n'est pas plus compatible que la mort avec la gloire du corps ressuscité de notre adorable Sauveur. S. Jean dit encore au chapitre XXI de l'Apocalypse : « Et moi, Jean, je vis la cité sainte, la « nouvelle Jérusalem descendant du ciel, d'auprès de Dieu, parée « comme une épouse, et ornée pour son époux. Et j'entendis une « voix forte sortie du trône, disant : « Voici le tabernacle de Dieu « avec les hommes, et il demeurera avec eux. Et eux seront son « peuple, et lui-même, Dieu, au milieu d'eux, sera leur Dieu. Et « Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, et il n'y aura plus ni « mort, ni deuil, ni cris, ni douleur, parce que les premières « choses sont passées [2]. » La souffrance sera donc inconnue dans la céleste Jérusalem. Tous les corps des saints ressuscités seront impassibles et immortels : à plus forte raison le sera-t-il, le corps adorable de Notre-Seigneur Jésus-Christ, cause et modèle de leur résurrection. Le roi pourrait-il se refuser à lui-même ce qu'il accorde avec tant de libéralité à ses sujets fidèles ? Le corps du Fils de Dieu incarné pourrait-il être d'un ordre inférieur à ceux des hommes qui lui doivent tout ?

Il ne faut pas confondre l'impassibilité dont jouit le corps adorable du Sauveur avec l'insensibilité. Il ne peut pas souffrir, mais il possède dans toute leur intégrité, à un état de perfection absolue, les cinq sens que Dieu a donnés à l'homme. Ses yeux voient, ses oreilles entendent, il n'est pas insensible à l'odeur des parfums et le sens du goût lui-même peut trouver sa satisfaction. N'a-t-il pas mangé avec ses disciples après sa résurrection ? N'a-t-il pas touché et pris entre ses mains adorables le pain, qu'il a rompu, le poisson, le rayon de miel dont il leur a offert le reste après y avoir goûté lui-même [3] ?

1. *Rom.*, VI, 8.

2. Et ego Joannes vidi sanctam civitatem, etc. (*Apoc.*, XXI, 2-4.)

3. In glorioso Christi corpore fuerunt omnes potentiæ sensitivæ, cum omnibus suis organis ad ejus integritatem ac perfectionem requisitis : atque ita Christus potuit exercere aliquos actus animæ sentientis, tum sensus interni vel appetitus sensitivi : v. gr. actus gaudii, amoris, aliosque ejusmodi non repugnantes statui beatifico, qui sine ulla corporis alteratione fiunt ; tum potentiæ loco motivæ eundo de loco ad locum ; tum facultatis loquendi collo-

Il faut remarquer cependant que l'usage naturel des sens requiert certaines conditions sans lesquelles il est absolument impossible. L'œil de l'homme ne voit pas naturellement, sans que la lumière réfléchie par les objets extérieurs y vienne peindre leur image; l'oreille ne peut entendre qu'à la condition que son organisme délicat soit ébranlé par les vibrations de l'air. Les sens corporels de Notre-Seigneur ressuscité peuvent, comme les nôtres, percevoir ces sensations, mais leur puissance est incomparablement plus grande, et les moyens indispensables pour nous ne leur sont pas nécessaires. Il convient de noter encore que, dans la Sainte Eucharistie, le mode de présence du corps de Jésus-Christ n'est aucunement compatible avec l'usage des sens tel que nous pouvons le comprendre et l'expérimenter. Sous les espèces sacramentelles, il voit tout, il entend tout, il agit comme Dieu et comme homme, mais non pas à la manière ordinaire des hommes.

Il est difficile de dire avec quelque certitude à quelle cause il faut, après la très sainte et très miséricordieuse volonté de Dieu, attribuer l'impassibilité des corps ressuscités pour la gloire, et particulièrement du corps adorable de Notre-Seigneur. Scot, Durand et plusieurs autres croient que l'impassibilité des corps glorifiés provient uniquement d'une cause extérieure. Dieu, disent-ils, interpose sa volonté pour empêcher toute souffrance, quelle qu'en

quendo cum suis discipulis : vera enim et corporalis vox ac Dei laus erit in corporibus beatorum. Denique in glorioso Christi corpore, uti in omnibus beatorum corporibus, habent locum actus omnium sensuum externorum : 1° possunt videre, quia in oculis beatorum possunt ab objectis distantibus produci species visibiles, sive virtute naturali, sive divina, et ipsa beatorum corpora possunt sine impedimento cujusvis distantiæ imprimere divinitus sui speciem visibilem. Ideoque quidam existimant visivam Christi potentiam, ad quodlibet objectum quantumvis distans se extendere. 2° Idem dic de auditu; possunt enim soni species, etiam sine medio, deferri ad aures beatorum, aut beati imprimere speciem suæ vocis immediate in auditum distantem, nihil operando circa medium. 3° Possunt etiam actus odoratus exercere, utpote qui sine materiali corporis sentientis alteratione pene fit, objecto nullibi deficiente, maxime in cœlo. 4° Denique tactus et gustus etiam corpori glorioso conveniunt; clarum est de tactu. Et quoad gustum, non est Deo difficile ut aliquis sapidus humor resideat intra organum gustus beatorum, qui illum sensum intentionaliter afficiat, horum siquidem sensuum honestæ delectationes, non dedecent corpus gloriosum. Christum autem in corpore glorioso, ante suam ascensionem hos actus exercuisse, liquet ex his : *Palpate et videte, etc.* (*Luc.*, XXIV, 39.) *Et convescens præcepit eis ab Hierosolymis ne discederent.* (*Act.*, I, 4.) (NOEL, *Theolog. Suarez Summa*, p. II, disput. XLVIII *de Incarnat.*)

puisse être la source, intérieure ou extérieure ; il refuse sa coopération à tout agent et à tout acte contraire à l'incorruptibilité et, par conséquent, à l'impassibilité des corps glorieux. Mais cette explication ne suffit pas à plusieurs autres docteurs ; ils font, de plus, appel à la domination complète de l'âme sur le corps, dans l'état de gloire. Toutes les actions aussi bien que les passions corporelles dépendent entièrement de la volonté en ce bienheureux état, et de même, disent-ils, que le corps n'agit que sous l'influence de la volonté, de même aussi ne peut-il endurer que ce qu'elle veut : or, en vertu de la perfection de son état et de la rectitude de sa volonté, l'homme ne peut pas vouloir souffrir. Néanmoins une assistance particulière, un concours de la puissance divine est nécessaire pour que l'âme possède ce pouvoir dans sa plénitude, et qu'elle en use régulièrement.

On a dit enfin, et c'est l'opinion la plus claire et la plus acceptable, que l'impassibilité est une qualité infuse inhérente aux corps ressuscités, en vertu d'une disposition particulière de la divine Providence, qualité qui les met à l'abri de toute altération et de toute corruption. D'après Suarez, ces deux dernières opinions se réclament de l'autorité de S. Thomas, mais il faut avouer que le Docteur angélique ne parle de cette question que très incidemment, et qu'il est difficile de tirer un argument probant des quelques mots qu'on peut y rapporter [1].

A ces deux premières qualités des corps glorifiés par la résurrection, et par conséquent de ce corps adorable du Sauveur, que nous possédons dans la Très Sainte Eucharistie, il faut ajouter celle qu'on désigne sous le nom d'*agilité*. Le prophète Isaïe parle des fidèles serviteurs de Dieu, en ces termes, qu'on ne peut entendre dans toute leur plénitude, que des bienheureux après la résurrection : « Ceux qui espèrent dans le Seigneur prendront une « force nouvelle ; ils prendront des ailes comme les aigles ; ils « courront et ne se fatigueront pas ; ils marcheront et ne défaudront pas. » Les corps ressuscités dans la gloire useront donc, comme pendant leur vie mortelle, de la faculté d'aller et venir par

1. In ultimo vero statu post resurrectionem anima communicabit quodammodo corpori ea quæ sunt sibi propria, in quantum est spiritus : immortalitatem quantum ad omnes; impassibilitatem vero, et gloriam, et virtutem quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicentur. (S. THOM., I p., q. XCVII, art. 3, in corp. art.)

une suite de mouvements successifs. C'est ainsi que Notre-Seigneur Jésus-Christ marchait avec les disciples d'Emmaüs, le jour même de sa résurrection. Mais cette faculté sera portée à une perfection incomparablement plus grande qu'elle n'est pendant la vie mortelle. Le prophète, pour en donner une idée, ne peut que comparer leur agilité au vol de l'aigle, et ce que l'aigle lui-même ne possède pas, ils seront inaccessibles à la fatigue. La perfection absolue du corps et de tous ses organes, sa soumission complète à l'action de l'âme, et enfin le concours d'une vertu divine opéreront cette merveille, qui dépasse les forces purement naturelles, quelque grandes qu'on les suppose.

Outre ce mouvement progressif d'un endroit à un autre, les corps des saints, après la résurrection, pourront être transportés jusqu'aux lieux les plus éloignés, tout d'un coup, par le fait seul de leur volonté, sans qu'il soit nécessaire pour eux de recourir à la marche ou à quelque mouvement analogue [1]. Le corps obéira à l'âme; partout où l'âme voudra qu'il soit, il y sera transporté à l'instant. Rien dans la nature humaine, telle qu'elle est ici-bas, ne peut expliquer ce privilège ; il faut encore ici recourir à la libéralité infinie de Dieu, qui ne veut priver ses saints d'aucune des qualités qui peuvent accroître leur bonheur. Rien, dans la céleste patrie, ne doit mettre obstacle à la réalisation de désirs légitimes, et le corps ne sera jamais un obstacle pour l'âme.

Enfin il est une quatrième qualité du corps adorable de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il daignera partager comme les autres avec ses fidèles serviteurs après la résurrection ; c'est la *subtilité* en vertu de laquelle un corps glorifié peut pénétrer tout autre corps, et occuper ainsi la même partie de l'espace occupée déjà par ce corps. Les propriétés de pénétration que la science découvre chaque jour, soit à des rayons de lumière jusqu'aujourd'hui inaccessibles à nos sens, soit à la matière dissociée ou à l'état rayonnant, démontrent qu'il n'y a pas loin de la subtilité surnaturelle des corps glorifiés aux phénomènes qui s'accomplissent dans l'ordre purement naturel. Au moins ces propriétés de deux ordres essentiellement différents ne sont-elles pas contradictoires. En tout cas, il n'est pas au-dessus de la puissance de Dieu de faire que deux corps occu-

1. Certe ubi volet spiritus, ibi protinus erit corpus : nec volet aliquid spiritus quod nec spiritum possit decere nec corpus. (S. AUGUST., *de Civitat. Dei*, lib. XXII, cap. XXX.)

pent le même espace en même temps ; il faut bien admettre qu'il en fut ainsi, par exemple, lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ sortit du sein de sa mère, sans nuire à son intégrité virginale, lorsqu'il sortit vivant de son tombeau sans en rompre la pierre, lorsqu'il entra dans le Cénacle où les Apôtres étaient rassemblés, quoique les portes en fussent soigneusement fermées, par crainte des Juifs. Le mystère adorable de l'Eucharistie exige aussi cette subtilité. C'est par elle que le corps et le sang du Sauveur peuvent se trouver dans toute leur intégrité, sous les apparences d'un peu de pain et d'un peu de vin. Expliquer la possibilité de la subtilité ainsi entendue, dans un véritable corps, est impossible ; mais il nous suffit de savoir qu'elle existe. Qui pourrait donner des raisons suffisantes de tant de propriétés purement naturelles de la matière que la science découvre chaque jour, à l'époque où nous sommes ? Cependant on y croit, sur les expériences des savants qui en démontrent l'existence. Pour croire aux propriétés surnaturelles des corps glorifiés, nous nous appuyons sur une autorité plus haute et plus inattaquable, celle de la révélation divine expliquée par la sainte Église et imposée à notre foi.

Telles sont les principales propriétés dont la divine bonté gratifiera les corps des bienheureux au jour de la résurrection, telles sont les propriétés du corps adorable de Notre-Seigneur dans la gloire du ciel. Il serait aisé de se livrer ici à de magnifiques descriptions ; mais tout ce que nous pourrions imaginer ne serait rien en comparaison de la réalité [1]. S. Paul a dit : « L'œil n'a

1. Étant un jour en oraison, dit sainte Thérèse, il plut à Notre-Seigneur de me montrer ses divines mains, et nulles paroles ne sont capables d'exprimer quelle en était la beauté. Peu de jours après, il me laissa voir son visage, dont je fus tellement ravie que, si je m'en souviens bien, je perdis connaissance. S'étant depuis montré à moi tout entier, je ne pouvais comprendre pourquoi il ne se montrait auparavant que peu à peu ; mais je vois bien à présent que c'était par un effet de sa bonté, qu'il me traitait en cela selon ma faiblesse, parce qu'étant si misérable, je n'aurais pu soutenir en même temps et tout à la fois l'éclat d'une si grande gloire.... La vue des corps glorieux, comme étant surnaturelle, va si fort au delà de tout ce qu'on peut en dire, qu'elle étonne l'esprit, et me donnait ainsi tant de frayeur que j'en demeurais toute troublée. Mais j'étais ensuite si assurée de la vérité de ce que je voyais, et les effets qu'elle produisait en moi étaient si grands, que cette crainte se changeait bientôt en une entière assurance.... Quand il n'y aurait point d'autre contentement dans le ciel que de voir l'extrême beauté des corps glorieux, et particulièrement celui de notre divin Rédempteur, on ne saurait l'imaginer tel qu'il est. (*La Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, chap. XXVIII.)

« point vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme n'a « pas osé désirer ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment. » Si l'Apôtre parle ainsi du commun des saints, qui pourrait prétendre expliquer les grandeurs infinies de la gloire dont l'humanité du Fils de Dieu, et particulièrement son corps adorable, est revêtue au ciel ? Et ne l'oublions pas, c'est ce même corps avec la même gloire, quoique voilée sous les espèces sacramentelles, que nous possédons au milieu de nous.

CHAPITRE VII

PERFECTION SOUVERAINE NATURELLE ET SURNATURELLE DE L'AME DE NOTRE-SEIGNEUR UNIE AU VERBE DIVIN DANS L'EUCHARISTIE

. Perfections de l'ordre naturel propres à l'âme de Notre-Seigneur. — II. L'âme de Notre-Seigneur, formellement sanctifiée par son union hypostatique avec le Verbe, et enrichie de la grâce habituelle et de la grâce actuelle, dont il est la source pour nous. — III. Dons du Saint-Esprit et autres dons spirituels conférés à l'âme de Notre-Seigneur. — IV. Grâces de Jésus-Christ qu'il communique, comme homme, à tous les membres dont il est le chef. — V. Grandeur et perfection de la grâce en Notre-Seigneur. — VI. Quelques mots sur les vertus de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en général.

I.

PERFECTIONS DE L'ORDRE NATUREL PROPRES A L'AME DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST

Si le corps adorable de notre divin Sauveur est enrichi de perfections et de beautés, qui seules suffiraient à l'admiration et au bonheur des saints et des anges, admis à les contempler, pendant l'éternité tout entière, que pourrons-nous dire des perfections de son âme ? Ne fallait-il pas que cette âme, destinée à ne faire qu'une seule et unique personne avec le Verbe divin, fût, autant qu'il est possible à un être créé, digne de cet honneur infini ? Nous ne pourrons donc que balbutier quelques mots à la suite des théologiens, et nous ne nous attarderons pas à des descriptions qui seraient toujours infiniment au-dessous de leur objet. Nous exposerons simplement la doctrine, laissant aux âmes pieuses la douce jouissance de méditer, auprès du tabernacle, tant de grandeurs et de merveilles.

La première perfection de l'âme humaine est l'intelligence.

Notre-Seigneur Jésus-Christ est Dieu. Sa divinité possède une science infinie qui embrasse toutes choses. Il est l'intelligence substantielle, et sa science se confond avec son intelligence. Mais Jésus-Christ n'est pas seulement Dieu : il est homme; il a une âme raisonnable et parfaite, par conséquent intelligente. Si elle ne l'était pas, les nôtres seraient plus parfaites et d'un ordre supérieur, ce qui n'est pas admissible. L'humanité de Jésus-Christ ne fut pas seulement pleine de grâce dès le premier moment de son existence, mais aussi de vérité : comment aurait-elle pu l'être sans une intelligence dont la vérité est l'objet propre?

Cependant, quelques hérétiques, et en particulier les monothélites, ont refusé au Fils de Dieu fait homme une âme raisonnable et intelligente, comme ils lui ont refusé une volonté humaine, sous prétexte que le Verbe suffisait à tout ; que l'intelligence et la volonté divines n'admettaient pas une autre intelligence, une autre volonté dans la même personne. Mais l'Église a condamné depuis longtemps leurs erreurs, et il est de foi que l'âme de Jésus-Christ a une intelligence créée.

Tous les textes de la Sainte Écriture, des Pères et des Conciles qui prouvent que le Verbe divin s'est uni à la nature humaine complète sont, en même temps, la preuve de l'existence en Jésus-Christ d'une intelligence créée. On ne peut pas, en effet, concevoir la nature humaine complète sans une âme raisonnable, c'est-à-dire intelligente et capable de raisonnement.

On trouve dans les actes des Conciles des définitions générales qui, sans nommer l'intelligence en particulier, la comprennent néanmoins, comme un élément nécessaire en Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est ainsi que nous lisons dans les actes du VI[e] Concile œcuménique : « Nous confessons que tout ce qui appartient aux « natures du Christ se trouve en double dans sa personne : nous « proclamons ses deux natures, et nous reconnaissons que chacune « d'elles possède les propriétés qui lui sont naturelles : la nature « divine, tout ce qui est de la nature divine, et la nature humaine, « tout ce qui est de la nature humaine, le péché excepté [1].

1. Confitemur in Christo omnia duplicia, quæ ad naturas pertinent ; duas naturas ejus prædicamus, et unamquamque proprietates naturales habere confitemur : divinam omnia, quæ divina, humanam omnia, quæ humana sunt, absque ullo peccato. (AGATHO papa, in *Epistola synodali* quæ reperitur in *Actione IV*, synodi sexti.)

Et pour confirmer cette doctrine, le pape S. Agathon, qui adressait au Concile les paroles qui viennent d'être citées, rapporte, un peu plus loin, cette définition du Concile de Chalcédoine : « Le « Christ a pris une âme raisonnable parfaite, avec tout ce qui lui « est propre, semblable en tout à nous, le péché excepté [1]. » Les actes du VIe Concile œcuménique contiennent aussi une lettre de S. Sophrone de Jérusalem où l'on trouve ces mots qui semblent se rapporter directement à l'intelligence créée du Sauveur. « Le Verbe « a pris une âme raisonnable de la même espèce que les nôtres et « un esprit semblable à notre esprit [2]. » Ces déclarations, adoptées et confirmées par le Concile, sont assez claires pour que S. Thomas y voie la condamnation de la doctrine d'après laquelle il n'y aurait en Jésus-Christ ni deux sciences ni deux sagesses [3].

Il faut donc considérer comme une vérité de foi que l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, cette âme qui est présente dans le Très Saint Sacrement, en même temps que son sang, sa chair et sa divinité, est une âme douée d'intelligence. Par sa nature elle peut paraître inférieure aux intelligences angéliques ; mais elle leur est incomparablement supérieure par sa perfection, qui borde l'infini, et par son union hypostatique avec le Verbe divin.

Une intelligence qui n'accomplirait pas les actes propres à sa nature serait profondément imparfaite, ce qu'on ne peut supposer sans blasphème de l'âme de Jésus-Christ et de son intelligence. Or l'acte par excellence d'une âme intelligente, c'est de *connaître*. L'intelligence de Notre-Seigneur accomplit cet acte. Le saint Évangile le dit assez clairement pour qu'il ne soit pas permis d'en douter. Il est évident que S. Matthieu parle d'un acte de l'intelligence créée du Seigneur, lorsqu'il dit : « Jésus, connaissant leur « malice, dit : Hypocrites, pourquoi me tentez-vous [4]? » Et quand Jésus-Christ dit, dans l'Évangile de S. Jean : « Je sais d'où je suis

1. Rationalem animam perfectam Christum assumpsisse (dicit) salva omni ejus proprietate, et per omnia nobis similem absque peccato. (*Concil.* VI. Vide apud SUAREZ, III p., disp. XXIV, sect. I.)

2. Assumpsisse Verbum animam rationalem (dicit), animabus nostris contribulem, et mentem nostræ menti comparem. (*Ibid.*)

3. Nihil autem naturalium Christo defuit : quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est. Et ideo in sexta synodo damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias vel duas sapientias. (S. THOM., III p., q. IX, art. 1.)

4. Cognita autem Jesus nequitia eorum, ait : Quid me tentatis, hypocritæ? (*Matth.*, XXII, 18.)

« venu.... Je connais mon Père et je garde sa parole [1], » c'est-à-dire, « j'observe ses commandements, » ce n'est pas en sa qualité de Dieu, mais comme homme qu'il parle. Il faut en dire autant de ce texte et de plusieurs autres semblables : « Jésus sachant que son « heure est venue [2]. » Ajoutez que le saint Évangile nous parle souvent des prières, des mérites et d'autres actes de Notre-Seigneur, qui supposent nécessairement l'intelligence, car ils procèdent de la volonté qui n'agirait pas, si l'intelligence ne l'éclairait d'abord. Enfin, il enseignait comme homme : pourrait-on dire qu'il ne connaissait pas lui-même la science dont il était le suprême docteur?

L'âme de Notre-Seigneur possède donc sa science propre, science créée comme elle et distincte de la science infinie qui n'est autre que le Verbe divin, science et sagesse substantielle du Père. Les actes de la nature humaine ne peuvent pas être confondus avec ceux de la nature divine, ni la connaissance de l'une avec celle de l'autre, pas plus que le fini avec l'infini ; la science infinie que Jésus-Christ possède parce qu'il est Dieu, n'absorbe ni ne détruit pas davantage sa science créée, que sa divinité n'absorbe ni ne détruit son humanité.

Tous les théologiens sont d'accord pour reconnaître cette vérité, que l'âme de Jésus-Christ posséda, dès le premier moment de son existence, sa science créée, dans toute la perfection et la plénitude qui convenait à l'âme du Verbe divin fait homme. C'est l'enseignement de S. Augustin [3] et de S. Bernard, pour ne nommer qu'eux. Citons une page de cet admirable docteur. « Je jette les yeux,

1. Scio unde veni.... Scio eum et sermonem ejus servo. (*Joann.*, VIII, 14, 55.)
2. Sciens Jesus quia venit hora ejus. (*Joann.*, XIII, 1.)
3. Idem ipse itaque Salvator est parvulorum atque majorum, de quo dixerunt Angeli : *Natus est vobis hodie Salvator* : et de quo dictum est ad virginem Mariam : *Vocabis nomen ejus Jesum, ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum* : ubi aperte demonstratum est, eum hoc nomine, quo appellatus est Jesus, propter salutem quam nobis tribuit nominari : Jesus quippe, latine Salvator est. Quis est igitur qui audeat dicere Dominum Christum tantum majoribus non etiam parvulis esse Jesum ? Qui venit in similitudine carnis peccati, ut evacuaret corpus peccati, in quo infirmissimo nulli usui congruis vel idoneis infantibus membris, anima rationalis miserabili ignorantia prægravatur. « Quam plane ignorantiam nullo modo crediderim « fuisse in infante illo, in quo Verbum caro factum est ut habitaret in nobis « nec illam ipsius animi infirmitatem in Christo parvulo fuerim suspicatus « quam videmus in parvulis. » (S. AUGUST., *de Peccatorum meritis et remissione*, lib. II, n. 48.)

« dit-il [1], sur la conception et sur l'enfantement de la Vierge, et « je me demande si, par hasard, au milieu des nouveautés et des « merveilles sans nombre que découvre celui qui considère toutes « ces choses attentivement, je n'apercevrai pas aussi celle dont « parle le prophète Jérémie.... Est-ce que vous ne voyez pas au « milieu de toutes ces merveilles une femme qui entoure un « homme, quand vous voyez Marie porter Jésus dans son sein, « Jésus cet homme goûté de Dieu ? Car j'appelle Jésus un homme, « non seulement quand il était proclamé prophète puissant en « œuvres et en paroles, mais aussi lorsque, tout petit enfant, il « était porté dans les bras de sa mère, ou même encore dans son « sein. Jésus était donc un homme, même avant d'être né, non point « par l'âge, mais par la sagesse; non par les forces corporelles, « mais par la vigueur de l'âme ; non par le développement des « membres, mais par la maturité des sens. En effet, il n'y avait « pas moins de sagesse en Jésus, ou plutôt Jésus ne fut pas moins « la sagesse même lorsqu'il n'était que conçu que quand il fut né ; « lorsqu'il était petit que lorsqu'il était grand. Par conséquent, « soit qu'il fût encore caché dans le sein de sa mère ou vagissant

1. Sed vero me ad conceptum partumque virginalem, si forte inter plurima nova ac mira, quæ ibi profecto inspicit qui diligenter inquirit, etiam hanc quam de Propheta protuli, reperiam novitatem.... Numquid non facile qui tibi est inter hæc fœminam agnoscere virum circumdantem (*Jerem.*, XXXI, 22) cum Mariam videas virum approbatum a Deo Jesum suo utero circumplectentem? Virum autem dixerim fuisse Jesum, non solum jam cum diceretur *vir propheta, potens in opere et sermone*, sed etiam cum tenera adhuc infantis membra Dei mater blando vel foveret in gremio, vel gestaret in utero. Vir igitur erat Jesus, necdum etiam natus, sed sapientia, non ætate; animi vigore, non viribus corporis; maturitate sensuum, non corpulentia membrorum. Neque enim minus habuit sapientiæ, vel potius non minus fuit sapientia Jesus conceptus quam natus, parvus quam magnus. Sive ergo latens in utero, sive vagiens in præsepio, sive jam grandiusculus interrogans doctores in templo, sive jam perfectæ ætatis docens in populo, æque profecto plenus fuit Spiritu sancto. Nec fuit hora in quacumque ætate sua, qua de plenitudine illa quam in sui conceptione accepit in utero, vel aliquid minueretur, vel aliquid eidem adjiceretur : sed a principio perfectus, et a principio, inquam, plenus fuit spiritu sapientiæ et intellectus, spiritu consilii et fortitudinis, spiritu scientiæ et pietatis, spiritu timoris Domini.

Nec te moveat, quod de ipso legis in alio loco : *Jesus autem proficiebat sapientia et ætate et gratia apud Deum et homines*. Nam quod de sapientia et gratia hic dictum est, non secundum quod erat, sed secundum quod apparebat, intelligendus est ; non quia videlicet aliquid ei novum accederet, quod ante non haberet : sed quod accedere videretur quando volebat ipse ubi videretur. (S. BERNARD., hom. II *super Missus est*, n. 9, 10.)

« dans la crèche, déjà jeune garçon interrogeant les docteurs dans « le temple, ou instruisant le peuple, il était toujours également « rempli du Saint-Esprit. Il n'y a pas une heure dans sa vie où il « y eût quelque chose de plus ou de moins à cette plénitude, qu'il « reçut au moment de sa conception, dans le sein de Marie. Dès « le premier instant, il fut parfait ; oui, dès le premier moment de « sa conception il fut rempli de l'esprit de sagesse et d'intelli- « gence, de l'esprit de conseil et de force, de l'esprit de science et « de piété, de l'esprit de crainte du Seigneur.

« Ne vous étonnez pas après cela si vous lisez dans un autre « endroit des Livres saints : *Jésus croissait en sagesse, en âge et « en grâce devant Dieu et devant les hommes ;* car pour ce qui est « de la sagessse et de la grâce, il faut entendre ce que dit l'Évan- « géliste en ce sens, non qu'il croissait effectivement, mais qu'il « paraissait croître en sagesse et en grâce ; ce qui ne veut pas dire « qu'il acquérait chaque jour quelque chose de nouveau qu'il « n'avait point auparavant, mais qu'il paraissait l'acquérir, quand « il voulait lui-même que cela parût ainsi [1] ».

Au commencement de son Évangile, S. Jean, qui proclame que le Verbe de Dieu fait homme est le Fils unique du Père, déclare en même temps qu'il est plein de grâce et de vérité : « Et nous « avons vu sa gloire, dit-il, comme la gloire que le Fils unique « reçoit du Père, plein de grâce et de vérité : *Et vidimus gloriam « ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veri- « tatis.* » La vérité dont il est rempli, disent les commentateurs, n'est autre que la science. De même donc que Jésus-Christ fut le Fils unique du Père, dès le premier moment de sa conception, il posséda la plénitude de la science, comme il convenait à la dignité de sa personne. Il devait en être ainsi, car il ne convenait pas que le Fils de Dieu, en prenant notre nature, acceptât de même les imperfections qui lui sont habituellement inhérentes, mais qui ne pouvaient contribuer en rien à l'œuvre de la rédemption.

Une intelligence aussi parfaite que celle de Notre-Seigneur ne saurait produire que des actes parfaits. Ces actes sont de deux sortes, naturels et surnaturels. L'intelligence créée de Jésus-Christ produit des actes naturels, parce qu'elle est une intelligence humaine à laquelle rien ne manque de ce que demande son intégrité unie à sa

1. Traduction de M. l'abbé Charpentier.

perfection. Elle produit aussi des actes surnaturels, parce qu'il est de foi que les justes et les saints possèdent des connaissances surnaturelles : or Jésus-Christ est le Saint des saints, le juste à qui tous les autres sont redevables de leur justice.

Tout acte surnaturel de l'intelligence de Notre-Seigneur Jésus-Christ est nécessairement parfait comme cette intelligence elle-même; il n'y a dans les connaissances surnaturelles de l'âme humaine du Fils de Dieu aucune obscurité, aucune hésitation, aucune erreur possible : tout est clair et évident pour elle.

Il en est de même pour tout acte purement naturel de cette intelligence : la vérité, la certitude, l'évidence, en sont les accompagnements nécessaires. Jésus-Christ était sur la terre, comme il est au ciel et dans l'Eucharistie, le Fils de Dieu; l'autorité de sa parole était infaillible; il ne pouvait ni tromper ceux qui entendaient sa parole, ni se tromper lui-même; il ne pouvait pas davantage dire des paroles qui ne fussent pas conformes à ses pensées et à ses jugements. Il fallait donc que toute pensée, tout jugement, tout acte intellectuel en un mot, fruit naturel de son intelligence humaine, fût et soit à jamais marqué au coin de la vérité, de la certitude et de l'infaillibilité.

On trouve quelquefois dans l'Évangile des expressions qui semblent supposer en Notre-Seigneur l'ignorance de certaines choses. Mais s'il agissait ou parlait alors comme l'eût fait un simple mortel, c'était pour s'accommoder à la faiblesse et aux besoins de ceux qui l'entouraient, et nullement par suite d'une ignorance réelle : comme le disait S. Pierre, il sait tout : « Seigneur, vous « connaissez toutes choses : » *Domine, tu omnia nosti* [1]. Il savait donc tout, et comme rien de ce qui se rattache à l'intelligence et à la science ne lui était étranger, il possédait comme nous, mais à un degré excluant toute imperfection, la mémoire, la faculté de raisonner et tout ce que les théologiens entendent sous le nom de *habitus intellectuales* [2].

1. *Joann.*, XXI, 17.

2. Adverto nomine habituum comprehendi hoc loco, tam species intelligibiles, quam habitus scientiarum, atque omne id, quidquid illud est, quod in intellectu manet per modum actus primi, et est principium recordationis, seu memoriæ, et reddit illum facilem et promptum ad naturales actus scientiæ. Quanquam enim de his variæ versentur opiniones : tamen in genere quod aliquid sit in intellectu permanens per modum habitus, quo intellectualis memoria generetur, fere nullus dubitat : negari autem non potest, quin in

L'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ est donc naturellement intelligente, et son intelligence agit comme celle de toute âme humaine, mais avec une puissance et une perfection que nulle autre ne saurait atteindre, pas même l'intelligence presque divine de la bienheureuse Vierge Marie. Elle possède nécessairement aussi la science que demande une si haute perfection, et son union personnelle avec le Verbe divin.

Quelle est donc la science de l'âme du Fils de Dieu fait homme?

Nous avons parlé de la science infinie de Jésus-Christ considéré dans sa divinité; mais cette science divine de la personne adorable du Fils de Dieu fait homme ne s'oppose pas à l'existence simultanée d'une autre science qui lui convienne parce qu'il est homme. Cette autre science est même nécessaire, puisque sans elle sa nature humaine serait comme atrophiée, n'exerçant pas son acte propre qui est de connaître. L'intelligence humaine de Notre-Seigneur n'aurait plus de raison d'être si elle n'avait sa science propre. Jésus-Christ a pris la nature humaine dans son intégrité; il a donc pris l'intelligence, et avec elle la science qui ne s'en sépare pas [1].

anima Christi fuerit memoria intellectiva Est enim hæc naturalis proprietas, et ostensum est ex definitionibus fidei fuisse in anima Christi omnes proprietates naturales humanitatis : sic ergo in genere omnino constat esse in intellectu Christi aliquid permanens per modum habitus naturalis. In particulari vero, quid illud fuerit pendet ex opinionibus. In eis tamen loquendum est de Christo sicut de aliis hominibus, ut supra dictum est : quia hoc pertinet ad consummatam humanæ naturæ perfectionem. (SUAREZ, III p., disput. XXIV, sect. IV.)

1. Filius Dei humanam naturam integram assumpsit, id est, non solum corpus, sed etiam animam; non solum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quod haberet scientiam creatam, propter tria. *Primo* quidem propter animæ perfectionem. Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda; est enim sicut tabula in qua nihil est scriptum; et tamen possibile est in ea scribi propter intellectum possibilem quo est omnia fieri, ut dicitur (*de Anima*, lib. III, text. 18). Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam præter scientiam divinam; alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. *Secundo* quia cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur (*de Cælo*, lib. II, text. 17), frustra haberet Christus animam intellectivam, si non intelligeret secundum illam : quod pertinet ad scientiam creatam. *Tertio*, quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ na-

L'homme a été créé pour la béatitude céleste, qui consiste premièrement dans la connaissance et la claire vision de Dieu. Notre divin Sauveur, demandant à son Père la vie éternelle pour ses apôtres, disait : « Or la vie éternelle c'est qu'ils vous connaissent, « vous seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-« Christ [1] ». Et S. Paul écrivait aux Corinthiens : « Quand viendra « ce qui est parfait, alors s'anéantira ce qui est imparfait. Nous « voyons maintenant à travers un miroir, en énigme, mais alors « nous verrons face à face. Maintenant je connais imparfaitement; « mais alors je connaîtrai aussi bien que je suis connu moi-« même [2]. » S. Jean assure aussi que nous verrons Dieu tel qu'il est : *sicuti est* [3].

Cette science, cette vision de Dieu, qui fait la gloire et le bonheur des saints dans le ciel, leur a été méritée par les souffrances et la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ [4]. Il est donc juste que sa très sainte humanité possède un bien dont elle a été la source pour les autres, et qu'elle le possède à un degré incomparablement

turam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia : scientiam enim hic large accipimus, pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit; quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est (quæst. v). Et ideo in sexta synodo (Constantinop. III general., 6 act., 4, in Epist. Agath. PP. ad imperat.), damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias vel duas sapientias. (S. Thom., III p., q. ix, art. 1.)

Actione enim iv dicit pontifex : Omnia duplicia unius ejusdemque Domini Salvatoris nostri Jesu Christi; secundum evangelicam traditionem asserimus, id est, duas ejus naturas prædicamus, divinam scilicet et humanam; et unamquamque, proprietates naturales habere confitemur; et habere divinam omnia quæ divina sunt, et humanam omnia quæ humana sunt, absque ullo peccato.

1. Hæc est autem vita æterna : Ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. (*Joann.*, xvii, 3.)

2. Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.... Videmus nunc per speculum in ænigmate : tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte : tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. (*I. Cor.*, xiii, 10, 12.)

3. *I. Joann.*, iii, 2.

4. Homo est in potentia ad scientiam beatorum, quæ in Dei visione consistit; et ad eam ordinatur sicut ad finem : est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud (*Hebr.*, ii, 10) : *Decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.* Et ideo oportuit quod cognitio beata in Dei visione consistens, excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato. (S. Thom., III p., q. ix, art. 2.)

plus élevé. Aussi est-il de foi que Jésus-Christ, en son humanité, non seulement voit Dieu dans la gloire du ciel, mais qu'il est assis à sa droite, c'est-à-dire qu'il existe entre l'humanité du Seigneur et sa divinité une sorte d'égalité, telle qu'elle peut exister entre la créature et le Créateur, le fini et l'infini : *Dominus quidem Jesus.... assumptus est in cœlum et sedet a dextris Dei* [1].

Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ n'eut pas à attendre la fin de sa vie mortelle pour entrer en possession de la claire vision de Dieu et de la science réservée aux saints dans le ciel, il la posséda dès ici-bas, à un degré de perfection inaccessible aux chérubins eux-mêmes.

Ce n'était pas seulement comme Dieu, mais surtout comme homme, que Jésus-Christ parlait lorsqu'il disait : « Personne n'a « jamais vu Dieu, mais le Fils unique qui est dans le sein du « Père est celui qui l'a fait connaître [2]. » N'est-ce pas par son humanité que le Seigneur s'est montré au milieu de nous ? N'est-ce pas par sa bouche adorable qu'il a prêché l'Évangile et fait connaître les mystères sublimes qu'il nous apportait du sein de son Père ? Dieu était donc visible pour son humanité, et il pouvait dire comme il le dit en effet dans une autre circonstance : « Moi je « parle de ce que j'ai vu en mon Père : » *Ego quæ vidi apud Patrem loquor* [3]. Au jour de sa transfiguration, l'éclat divin dont il resplendit aux yeux des trois Apôtres choisis n'était qu'un reflet de la gloire dont son âme était en possession, mais qu'il tenait cachée aux yeux des hommes, à cause de l'œuvre pour laquelle il était venu.

Il ne pouvait pas en être autrement, car la vision béatifique ressort, comme une conséquence nécessaire, de l'union hypostatique qui s'accomplit au moment de l'incarnation, entre l'âme de Notre-Seigneur et le Verbe divin. « Et nous avons vu sa gloire, comme « la gloire qu'un fils unique reçoit de son Père, plein de grâce et « de vérité [4], » dit S. Jean. Cette plénitude de grâce et de vérité, c'est-à-dire de science, dont parle l'Évangéliste, était donnée à Jésus-Christ, comme homme, en sa qualité de Fils unique du

1. *Marc.*, v, 19.

2. Deum nemo vidit unquam. Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit. (*Joann.*, I, 18.)

3. *Joann.*, VIII, 38.

4. Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis. (*Joann.*, I, 14.)

Père. Il la posséda donc à l'instant même de sa conception dans le sein de Marie; il la posséda dans toute sa plénitude [1]; il la posséda pour en jouir éternellement, car éternellement il est et sera Fils de Dieu. La personne divine du Verbe aurait-elle pu admettre quelque imperfection dans la nature humaine à laquelle elle s'unissait pour toujours?

La science de béatitude ou de vision divine, que possède l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, est de la même espèce que celle qui nous sera donnée un jour, si nous méritons d'être admis dans la patrie céleste; mais sa lumière est incomparablement plus grande, et l'on peut dire que toute celle des saints et des anges n'est, vis-à-vis d'elle, qu'un simple rayon comparé au soleil. Il a été placé par son Père, dit S. Paul, « au-dessus de toute princi- « pauté, de toute puissance et de toute vertu [2].... En lui sont tous « les trésors de la sagesse et de la science de Dieu [3]. » Néanmoins quelle que soit la perfection de la science béatifique dont jouit l'âme de Notre-Seigneur, il faut reconnaître qu'elle ne va pas jusqu'à comprendre l'essence divine, car cette divine essence ne peut être comprise que par Dieu lui-même : or l'âme humaine de Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est pas Dieu, quoiqu'elle soit l'âme du Fils de Dieu fait homme. Ses actes propres ne sont pas infinis, et la compréhension de Dieu est un acte infini qui, par conséquent, dépasse ses forces, même surnaturelles [4]. Mais elle voit Dieu, elle voit le Verbe divin auquel elle est unie, et elle voit en lui tout ce que Dieu voit lui-même, d'une manière aussi complète qu'il est possible à une intelligence créée de voir et de connaître. Jésus-Christ, chef et juge des anges et des hommes, ne peut ignorer

1. Propterea, qui dicunt Christum verum incrementum in sapientia accepisse, propterea negant unionem factam esse a primo illo carnis ortu : nam si tunc facta est, quid tandem afferri potest quin omnibus prorsus sapientiæ, gratiæque opibus affluxerit? (S. DAMASCEN., lib. III *de Fide*, cap. XXII.)

2. Supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem. (*Ephes.*, I, 21.)

3. In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ Dei. (*Col.*, II, 3.)

4. .... Dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (q. II, art. 1 et 6), sic facta est unio naturarum in persona Christi, quod tamen proprietas utriusque naturæ inconfusa permanserit; ita scilicet quod « increatum manserit increatum, et creatum manserit infra limites creaturæ, » sicut Damascenus dicit (*Orth. fid.*, lib. III, cap. III et cap. IV). Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam...., eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam. (S. THOM., III p., q. X, art. 1.)

rien, même comme homme, de ce qui est soumis à sa puissance et dépend de sa juridiction [1]. Sa condition ne peut pas être moindre à lui, qui est hypostatiquement uni au Verbe, que celle des autres hommes qui voient plus ou moins de choses dans le Verbe, selon leur degré de perfection, et qui, en tout cas, y voient toujours tout ce qui peut les intéresser n'importe à quel point de vue. Que les créatures et leurs actes se multiplient donc, non pas jusqu'à l'infini qu'elles ne sauraient atteindre, mais indéfiniment, rien n'en sera ignoré de l'intelligence humaine de Notre-Seigneur. On ne peut pas en dire autant d'une manière absolue des possibles, car ils n'ont d'autres limites que la puissance de Dieu qui est infinie. Or, l'intelligence humaine de Notre-Seigneur n'est pas Dieu, et ne peut pas aller jusqu'à la compréhension de l'infini [2]. Mais elle connaît tout ce qui est possible aux créatures.

Non seulement l'âme de Notre-Seigneur voit et connaît toutes choses en Dieu, comme les bienheureux du ciel, quoique d'une manière incomparablement plus claire et plus complète, mais elle possède la lumière d'une science infuse, qui embrasse tous les

1. Cum quæritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly *omnia* potest dupliciter accipi : uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus quæ quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant quodammodo omnia, in quantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium judex constitutus a Deo, *quia Filius hominis est*, ut dicitur (*Joann.*, v, 27) ; et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est judex : ita ut quod de eo dicitur (*Joann.*, II, 25) : *Ipse enim sciebat quid esset in homine,* possit intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ ejus quam habet in Verbo. (S. Thom., III p., q. XI, art. 2.)

2. Alio modo ly *omnia* potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quæ sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quæcumque sunt in potentia, nunquam reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quædam sunt in sola potentia divina : et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quæ Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentiam.... Quædam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturæ : et hujusmodi omnia scit anima Christi in Verbo, comprehendit enim in Verbo omnis creaturæ essentiam, et per consequens potentiam et virtutem et omnia quæ sunt in potentia creaturæ. (Id., *ibid.*)

êtres et toutes les vérités, aussi bien de l'ordre naturel que de l'ordre surnaturel, tout ce qui peut être connu par une intelligence humaine. Cette science, elle la possède déjà par la vision béatifique, mais la perfection souveraine de l'âme du Fils de Dieu incarné demande qu'aucun mode de connaître ne lui soit étranger. Les bienheureux, dans le ciel, possèdent aussi la science de la vision béatifique, chacun selon son degré de mérite et de gloire ; cependant ils gardent en même temps le don de science, la science infuse que l'Esprit saint a mise en eux au temps de leur vie mortelle.

Enfin Jésus-Christ possède une science acquise. Il a vu de ses yeux, entendu de ses oreilles, touché de ses mains mille choses diverses, pendant sa vie sur la terre ; il a fait l'expérience de ce qu'il savait déjà en vertu de sa science divine, de sa science de béatitude et de sa science infuse, et l'on peut entendre en ce sens les paroles de S. Luc : « Jésus croissait en sagesse, et en âge, et en « grâce devant Dieu et devant les hommes [1]. » Ni les hommes ni les anges n'avaient rien à lui enseigner, puisqu'il est leur lumière, mais il voulut s'assimiler à nous jusqu'à imiter extérieurement les progrès que nous faisons dans les connaissances de toutes sortes, à mesure que nous croissons en âge ; il voulut faire l'expérience des faiblesses de l'enfance, des travaux et des fatigues de l'âge mûr, des diverses souffrances venant de l'extérieur, auxquelles la nature humaine est exposée, pour que nous comprenions mieux combien il compatit à nos maux et se plaît à les soulager.

Aucune science ne manqua donc à notre divin Sauveur considéré comme homme, pendant sa vie mortelle ; aucune science ne lui manque dans la gloire des cieux ; aucune science ne lui manque par conséquent dans l'adorable sacrement où il se cache par amour pour nous.

A la science que possède l'humanité de Notre-Seigneur il faut ajouter la puissance.

Notre-Seigneur Jésus-Christ est tout-puissant parce qu'il est Dieu ; mais l'humanité ne peut pas, par elle-même, posséder un attribut qui n'appartient qu'à l'être infini, et le Verbe divin, en s'unissant à son humanité, ne lui communiqua pas sa toute-puissance. Jésus-Christ est homme et il est tout-puissant ; mais sa

1. Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia apud Deum et homines. (*Luc.*, II, 52.)

toute-puissance est l'attribut de sa divinité et non de son humanité. Il est tout-puissant non parce qu'il est homme, mais parce qu'il est Dieu. Son humanité, par elle-même, n'aurait qu'une puissance bornée telle qu'elle convient à notre nature. Unie au Verbe, elle garde le principe d'action qui lui est propre ; sa substance n'est pas changée, sa puissance ne l'est pas davantage, non plus que son existence, bien qu'elle ait, par cette union, une subsistance qui n'est pas d'elle.

Mais si la nature seule ne pouvait pas donner à l'humanité du Seigneur une puissance en rapport avec la dignité suprême que lui communique l'union hypostatique avec le Verbe, Dieu avait d'autres moyens de l'en revêtir, et ce ne fut pas seulement comme Dieu, mais aussi comme homme, qu'il put dire à ses disciples : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre : » *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* [1]. Il a, comme homme, autorité sur toutes choses, parce qu'il est l'Homme-Dieu ; il a, pour la même raison, le pouvoir d'accomplir toutes ses volontés, quelles qu'elles soient, et rien n'excède sa puissance, parce qu'il est, comme homme, l'instrument de la toute-puissance de Dieu. L'Évangile nous montre, à chacune de ses pages, comment ce divin Sauveur exerçait, sur les hommes et sur la création tout entière, ce pouvoir sans bornes conféré à son humanité. Il voulait, et les malades étaient guéris ; il disait un mot, et les morts ressuscitaient ; il touchait du doigt les sourds, les aveugles, et l'ouïe aussi bien que la vue leur étaient rendues. Et si l'humanité de Notre-Seigneur était puissante à ce point, pendant son passage sur la terre, que ne pourra-t-elle pas, aujourd'hui qu'elle est assise au plus haut des cieux à la droite du Père ?

C'est cette humanité du Fils de Dieu fait homme que nous possédons dans la Très Sainte Eucharistie : c'est elle que nous recevons sous les espèces sacramentelles. Que ne pouvons-nous pas espérer, que ne pouvons-nous pas attendre de celui qui sait tout, qui peut tout, et qui nous aime jusqu'à se faire notre victime, notre compagnon d'exil et notre nourriture ?

1. *Matth.*, XXVIII, 18.

II.

L'AME DE NOTRE-SEIGNEUR, FORMELLEMENT SANCTIFIÉE PAR SON UNION HYPOSTATIQUE AVEC LE VERBE, ET ENRICHIE DE LA GRACE HABITUELLE ET DE LA GRACE ACTUELLE DONT IL EST LA SOURCE POUR NOUS.

L'humanité de Notre-Seigneur ne reçut pas seulement de Dieu les dons qui l'élèvent, dans l'ordre de la nature, à une perfection souveraine, que nulle autre créature ne saurait atteindre. Ce n'est pas assez pour ce corps et cette âme que nous possédons au Très Saint Sacrement, pour le corps et l'âme du Fils de Dieu fait homme.

Au-dessus de l'ordre naturel s'élève l'ordre de la grâce, qui fait entrer les intelligences créées en communication intime avec Dieu. Quelle que soit la perfection de la nature humaine en Jésus-Christ, elle avait besoin, pour la dignité suprême qui lui était dévolue, d'être rehaussée par les dons de la grâce et par ceux de la gloire, qui en sont l'épanouissement et la couronne.

Que Notre-Seigneur Jésus-Christ ait été, dès le premier instant de sa conception, agréable à Dieu comme homme, plus que nulle créature, c'est une vérité qui n'a jamais été mise en doute par aucun chrétien. L'apôtre S. Jean nous dit dans son Évangile : « Nous avons vu sa gloire, comme la gloire que le Fils unique re- « çoit du Père, plein de grâce et de vérité [1]. »

Dans le récit qu'il fait du mystère de l'Incarnation, S. Luc rapporte ces paroles de l'Ange à Marie : « La chose sainte qui naîtra « de vous sera appelée Fils de Dieu [2]. » — « Remarquez, je vous « prie, avec quel respect l'Ange s'exprime, » dit S. Bernard : *La chose sainte qui naîtra de vous.* Pourquoi donc dit-il simplement *sanctum*, sans ajouter d'autre mot à cette appellation ? « Je crois « que c'est parce qu'il manquait d'un nom propre, pour désigner « le fruit insigne, magnifique et respectable qui devait se former « de l'union de l'âme et du corps, tiré du corps très pur de la « Vierge, avec le Fils unique du Père. S'il disait la chair sainte, « l'homme saint, le saint enfant, ou autre chose semblable, il lui

1. Et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis. (*Joann.*, I, 14.)

2. Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei. (*Luc.*, I, 35.)

« semblerait qu'il n'a point assez dit; voilà pourquoi, sans doute, « il se sert de l'expression indéfinie : *sanctum*. Il est certain en « effet que, quel que soit le fruit qui naîtra de la Vierge, il ne peut « être que saint et saint par excellence, tant à cause du Saint-Es- « prit qui l'aura sanctifié, qu'à cause du Verbe de Dieu qui se le « sera uni [1]. » Notre-Seigneur Jésus-Christ témoigne d'ailleurs lui-même qu'il était saint à son entrée dans le monde, lorsque, répondant aux accusations des Juifs, il leur dit : « Vous me dites à « moi que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde : Tu blas- « phèmes ; parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu. » S. Augustin et, après lui, le vénérable Bède rapportent ces paroles à la génération éternelle du Verbe qui est saint par nature [2]; mais il faut reconnaître en même temps que Jésus-Christ parlait principalement de lui-même, au point de vue humain, en cette occasion, ainsi que S. Hilaire le dit expressément [3]. S. Athanase est du même avis : « Celui qui est saint et n'a pas besoin de sanctification est néan- « moins sanctifié comme homme [4]. » C'est à l'humanité du Sauveur ainsi sanctifié que s'adresse le témoignage rendu par le Père éternel, sur la montagne du Thabor : « Celui-ci est mon Fils bien- « aimé, en qui je me suis complu [5]. »

1. Attende, quæso, quam reverenter dixerit, *quod nascetur ex te sanctum*. Ut quid enim ita simpliciter *Sanctum*, et absque additamento? Credo quia non habuit quid proprie digneve nominaret illud eximium, illud magnificum, illud reverendum, quod de purissima videlicet Virginis carne cum sua anima Unico Patris erat uniendum. Si diceret, sancta caro, vel sanctus homo, vel sanctus infans, quidquid tale poneret, parum sibi dixisse videretur. Posuit ergo indefinite, *Sanctum* : quia quidquid illud sit quod Virgo genuit, sanctum procul dubio, ac singulariter sanctum fuit, et per Spiritus sanctificationem, et per Verbi assumptionem. (S. Bernard., serm. IV in *Missus est*, n. 5.)

2. Sanctificavit, id est, ut sanctus esset gignendo ei dedit; quia sanctum eum genuit. Si autem sermo Dei factus est ad homines ut dicerentur dii, ipsum Verbum Dei quomodo non est Deus? Si per sermonem Dei, homines participando fiunt Dii, Verbum unde participantur, non est Deus? (S. August., tract. LXXVIII *in Joann.*)

3. Jam ergo non est criminis, quod se Deum, cum homo sit, faciat; cum eos, qui homines sint, lex deos dixerit. Et si a cæteris hominibus non irreligiosa hujus nominis usurpatio est : ab eo homine, quem Pater sanctificavit (omnis enim hic de homine responsio est), non impudenter usurpari videtur, quod Dei se Filium dixerit (S. Hilar., lib. VII *de Trinitate*, n. 24.)

4. Ut homo etiam sanctificatur qui sanctus est, et qui sanctificatione non eget. (S. Athan., *de Incarnat.*, n. 11.)

5. Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui. (*Matth.*, XVII, 5.)

Mais si l'humanité de Notre-Seigneur était sainte, et le fut dès e premier instant de son existence et de son union avec le Verbe divin, sa sainteté ressemble-t-elle, dans sa cause, à celle dont les autres créatures sont susceptibles? N'a-t-elle pas sa source immédiate, au contraire, dans l'union hypostatique avec le Verbe? Ou bien enfin les deux causes n'y contribuent-elles pas à la fois?

Des théologiens ont dit que l'union hypostatique supposait, avant tout et comme condition absolue, la grâce habituelle. Ils s'appuyaient avec raison sur ce principe, que le Verbe de Dieu n'aurait pas pu prendre pour lui une nature qui n'eût pas été sainte; et parce qu'ils ne reconnaissaient de sainteté possible que moyennant la grâce habituelle, ils concluaient que la sanctification de Notre-Seigneur, comme homme, consistait tout d'abord dans la collation de cette grâce.

D'autres ont supposé qu'il n'était pas indispensable que la nature à laquelle s'unissait le Fils de Dieu fût d'abord sainte, mais qu'il suffisait qu'elle ne fût pas coupable, car la grâce habituelle, grâce créée, ne fait pas partie de la nature humaine, et rien n'obligeait le Verbe à prendre, avec cette nature, une grâce qui fût purement accidentelle.

D'autres enfin, et c'est l'opinion commune, il faut dire la seule vraie, établissent que l'humanité de Notre-Seigneur est sainte et juste, par le seul fait de son union avec le Verbe divin. Elle n'a aucun besoin, pour posséder cette justice, de la grâce habituelle; néanmoins la grâce habituelle lui fut donnée par surcroît, comme on le verra plus loin, pour des motifs dignes de la sagesse de Dieu.

Il est aisé de trouver dans la Sainte Écriture les bases de cet enseignement. Il résulte en effet de nombreux passages, dont il suffira de citer quelques-uns, que Jésus-Christ, considéré comme homme, est formellement, absolument et simplement saint, en vertu de la seule grâce d'union.

Dans le psaume XLIV, David adresse ces paroles au Christ qui doit naître de lui : « Dieu, votre Dieu, vous a plus excellemment « oint d'une huile de joie que ceux qui participent à l'onction avec « vous [1]. » Le prophète Isaïe et après lui S. Luc disent à leur tour :

1. Unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis. (*Ps.* XLIV, 7.)

« L'esprit du Seigneur est sur moi, et c'est pour cela qu'il m'a con-
« sacré par l'onction [1]. » On lit de même dans le prophète Daniel :
« Et le saint des saints sera consacré par l'onction [2]. »

Enfin, dans les Actes des Apôtres, S. Pierre dit au centurion Corneille et à ceux qui l'accompagnaient : « Vous savez tous comment « Dieu a consacré, par l'onction de l'Esprit-Saint et de sa vertu, « Jésus de Nazareth qui a passé en faisant le bien [3]. »

Quelle fut cette onction que Jésus-Christ reçut comme homme, et à laquelle il doit ce nom de Christ par excellence ? Tous les Pères sont d'accord pour y reconnaître l'union avec la divinité, avec la personne du Verbe dont la présence sanctifie son humanité. « Le Christ fut parfait, dit S. Grégoire de Nazianze, non seule-« ment par sa divinité, dont la perfection est au-dessus de tout, « mais aussi dans son humanité consacrée par l'onction de la di-« vinité [4]. » Ailleurs il fait ressortir la différence entre la consécration, qu'un acte quelconque peut conférer aux hommes, et celle de Jésus-Christ, qui résulte de la présence même du souverain consécrateur [5]. S. Jean Damascène dit que Jésus-Christ, étant Dieu, s'est consacré lui-même par sa divinité, car sa divinité est l'onction de son humanité [6]. S. Cyrille fait remarquer la différence entre l'onction donnée aux saints ou aux rois, et celle de Jésus-Christ : *Le Verbe s'est fait chair;* voilà en quoi consiste son onction [7]. « Le Verbe, dit-il encore, n'était pas Christ, avant l'in-« carnation, mais en prenant la chair, il s'est acquis ce nom [8]. » S. Denis d'Alexandrie avait dit avant lui que Jésus-Christ n'avait pas eu besoin d'onction extérieure, parce qu'il fut consacré par

1. Spiritus Domini super me, eo (propter) quod unxit me. (*Is.*, LXI, 1.) — *Luc.*, IV, 18.

2. Et ungatur Sanctus sanctorum. (*Dan.*, IX, 24.)

3. Vos scitis.... quomodo unxit eum (*Jesum a Nazareth*) Deus Spiritu sancto et virtute, qui pertransiit benefaciendo. (*Act.*, X, 37, 38.)

4. Perfectus autem fuit non modo propter divinitatem, qua nihil est perfectius, sed etiam propter humanitatem divinitate delibutam. (S. GREGOR. NAZ., orat. II *de Paschate*, post medium.)

5. Christus igitur propter divinitatem, ea enim humanitas uncta est non actu, vel operatione, ut in aliis qui Christi nuncupantur, sed totius unctoris præsentia. (ID., orat. IV *de Theolog.*, ad finem.)

6. Ipse seipsum unxit, divinitas enim humanitatis unctio. (S. JOANN. DAM., orat. I *de Imagin.*)

7. S. CYRILL. ALEX., lib. IV *in Joann.*, cap. XXIX.

8. Cum Verbum antea non esset Christus, in ipsa carnis assumptione dictus est Christus. (ID., in libro *de Fide ad Theodos.*, prope finem.)

lui-même, et qu'il fut à lui-même son onction [1]. S. Augustin ne parle pas autrement. La nature humaine, dit-il, fut consacrée par la divinité invisible, lorsqu'elle fut unie à la personne divine [2]. Citons aussi ces quelques mots de S. Anselme : « Il ne fut pas conçu « d'abord et ensuite consacré par l'onction ; mais être conçu de la « chair de la Vierge, par l'opération du Saint-Esprit, et recevoir « l'onction du Saint-Esprit, fut pour lui une même chose [3]. »

On comprend qu'il ne puisse pas en être autrement. De l'union hypostatique, en effet, résulte l'existence de l'Homme-Dieu. La nature divine, dans la personne du Verbe, et la nature humaine ne sont plus ensemble qu'une seule et même personne. Comment le Fils de Dieu pourrait-il être homme et n'aimer pas l'humanité qu'il unit à lui par un lien si étroit? La grâce qu'il accorde à son humanité, en s'unissant à elle, est surnaturelle au degré suprême, car il se donne lui-même, lui qui est infiniment au-dessus de toute nature créée. Un tel don accordé à la nature humaine, au moment même où il la tirait du néant et s'en revêtait pour ne la quitter jamais, la rendait nécessairement agréable à ses yeux. Élevée jusqu'à l'honneur infini de faire partie de sa divine personne, elle ne pouvait pas n'être pas digne de tout son amour. Le Verbe divin pouvait-il ne pas aimer et ne pas trouver digne de lui ce qui, en vertu de sa volonté divine qui est celle de l'adorable Trinité tout entière, faisait désormais partie de sa personne, et n'était pas autre chose que lui ?

On peut donc conclure que l'union hypostatique est un don qui constitue, par sa propre vertu, l'âme de Notre-Seigneur dans un état de grâce d'un ordre particulier et supérieur à tout autre. Il ne suit pas cet état de grâce, il le crée par lui-même, et l'union ne

1. Quia per se unctus est, et sibi ipsi est unctio. (S. Dionys. Alexandr., Epist. *contra Paulum Samosat.*)

2. Et manifestius de illo scriptum est in Actibus Apostolorum : *Quoniam unxit eum Deus Spiritu sancto.* Non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit Ecclesia. Nec sane tunc unctus est Christus Spiritu sancto, quando super eum baptizatum, velut columba descendit : tunc enim corpus suum, id est, Ecclesiam suam præfigurare dignatus est, in qua præcipue baptizati accipiunt Spiritum sanctum : sed ista mystica et invisibili unctione tunc intelligendus est unctus, quando Verbum Dei caro factum est. (S. August., lib. XV *de Trinitate*, n. 46.)

3. Non ante conceptus et postmodum unctus, sed hoc ipsum de Spiritu sancto et carne Virginis concipi, Spiritu sancto ungi fuit. (S. Anselm. *in cap. ad Hebr.*, I.)

peut pas exister que la grâce n'existe en même temps ; l'humanité de Jésus-Christ ne peut pas être l'humanité du Fils de Dieu, sans être un objet d'amour pour le Fils de Dieu, qui s'aime nécessairement lui-même, et, par conséquent, un objet d'amour pour l'adorable Trinité tout entière.

Ce don de l'union hypostatique n'admet aucune tache, quelque légère qu'on la suppose, en la nature humaine unie au Verbe de Dieu; il la constitue donc dans un état de pureté parfaite et d'innocence ; à ce point de vue encore, il la rend agréable à Dieu et digne de tout son amour.

A cause de l'union hypostatique, l'humanité de Notre-Seigneur fut aussi et demeure nécessairement enrichie de toutes les perfections surnaturelles, en rapport avec une si haute dignité. Tous les actes de Jésus-Christ sont des actes de l'Homme-Dieu, des actes divins; il faut donc que sa nature humaine soit assez parfaite, pour que les actes qu'il produit par elle soient dignes d'être attribués à Dieu lui-même, dont la sainteté et la perfection sont infinies.

Ajoutez encore que, dès le premier instant de son existence et, par conséquent, de son union avec le Verbe, l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ fut et demeura, pendant sa vie mortelle, comme elle est actuellement dans la vie de la gloire et dans l'Eucharistie, en pleine possession de la vision béatifique. Quelles merveilleuses perfections surnaturelles suppose cet état de vision incomparablement plus parfait en Jésus que celui des anges !

Dans Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'homme est formellement Dieu en vertu de l'union hypostatique; il est donc l'objet suprême de la dilection surnaturelle de Dieu. Cette dilection le constitue dans un état de dignité et de grâce d'un ordre plus relevé que la grâce habituelle, et donnant droit comme elle à l'éternelle béatitude. Si la nature humaine était unie à la personne d'un ange, cette personne angélique ne communiquerait pas, par elle-même, à son humanité la sainteté et le droit à la béatitude, parce que cette sainteté et ce droit ne sont pas essentiels à l'ange, mais seulement accidentels. Pour le Verbe de Dieu, dont l'essence même est la sainteté et la béatitude infinie, ce qui lui est uni et fait partie de sa personne ne peut pas ne pas être saint et ne pas avoir droit à la béatitude, ainsi qu'à tous les privilèges et toutes les perfections que comporte une telle dignité. Il convient cependant de reconnaître que la grâce d'union ne confère pas précisément et for-

mellement, par elle-même, à la nature humaine, toute la perfection de justice et de sainteté nécessaire à l'homme juste, pour que toutes ses affections et ses actes soient irréprochables, et qu'il possède la béatitude comme un bien nécessaire. L'union hypostatique confère à la nature humaine de Notre-Seigneur la dignité suprême de ne faire qu'une seule personne avec le Verbe de Dieu, par conséquent d'être sainte, sans avoir besoin d'une sainteté créée et accidentelle. Toutes les grâces, toutes les perfections que réclame cette élévation divine, l'humanité de Notre-Seigneur les reçoit en même temps; néanmoins ce sont des grâces particulières, et théoriquement séparables de la grâce d'union, quoique, dans la réalité, elles l'accompagnent infailliblement; mais elles relèvent de la grâce habituelle. La dignité de la personne ne fait pas tout en l'humanité de Notre-Seigneur; il y a de plus la sainteté suréminente et l'ensemble de perfections et de vertus nécessaires pour que cette humanité ne soit pas trop au-dessous de la dignité infinie que le Verbe de Dieu lui confère. Il en est de même pour l'âme de Jésus-Christ que pour sa chair adorable. Assurément le corps de Notre-Seigneur fut sanctifié par son union avec la personne du Fils de Dieu; mais à cette sanctification il fallait que Dieu ajoutât, par une grâce spéciale, toutes les perfections naturelles, toutes les inclinations en rapport avec cette sainteté, et propres à rendre aisé l'accomplissement de tous les actes extérieurs qu'elle demande. La sainteté conférée à l'humanité de Notre-Seigneur, par l'union hypostatique, est une sainteté substantielle; mais une nature créée n'est pas une substance pure et infinie comme Dieu; elle n'existe pas sans qualités accidentelles; ces qualités, ces grâces accidentelles, cette adorable humanité les reçoit, non pas formellement du fait même de son union avec le Verbe, mais comme conséquence nécessaire de cette union.

La première des grâces accidentelles est sans contredit la grâce habituelle, celle dont la possession rend les hommes et les anges agréables à Dieu et saints en sa présence.

Quelques théologiens ont dit que l'âme de Notre-Seigneur ne possède pas cette grâce, qui a pour but la sanctification de ceux qui la reçoivent, puisqu'elle est sanctifiée par son union avec le Verbe.

D'autres accordent volontiers que la grâce habituelle existe en l'âme de Jésus-Christ; mais ils ne croient pas néanmoins qu'on puisse l'affirmer avec autant de certitude que lorsqu'il s'agit du

commun des saints, qui ne peuvent être sanctifiés que par elle, tandis que, même sans elle, Jésus-Christ serait saint, ou plutôt la sainteté même.

Il n'en est pas moins vrai que, de l'avis commun, on pourrait dire unanime, des théologiens et des docteurs, l'âme de Notre-Seigneur fut en possesion de la grâce habituelle. De nombreux textes de la Sainte Écriture le marquent trop clairement pour qu'il soit permis d'en douter, et les écrits des Pères ne sont pas moins formels.

Prenons par exemple ces paroles du psaume XLIV que nous avons déjà citées : « C'est pour cela que Dieu, votre Dieu, vous a « oint d'une huile de joie, plus excellemment que ceux qui parti- « cipent à votre onction [1]. »

Cette onction doit s'entendre, comme il a été dit plus haut, de la grâce d'union, en vertu de laquelle l'humanité de Notre-Seigneur était nécessairement et substantiellement sainte; mais elle a un autre sens encore. S. Athanase l'entend de la grâce habituelle; il dit que l'onction dont parle le prophète est la sanctification que le Verbe fait homme se conféra à lui-même, sanctification ou grâce dont il est maître de disposer à son gré, et qu'il a daigné partager avec nous. « C'est lui, dit-il, qui donne et qui reçoit l'Esprit « saint. Il le donne comme Verbe; il le reçoit comme homme.... « Il a reçu cette grâce de l'Esprit comme homme, et nous-mêmes « l'avons reçue de sa plénitude : elle a débordé jusqu'à nous [2]. » S. Cyrille exprime la même pensée dans des termes à peu près identiques, en se reportant au même texte; mais il ajoute que cette onction de grâce que nous partageons avec Jésus-Christ n'est pas sa seule onction : il n'est pas seulement *Christ*, ou consacré : il est Dieu; d'où il conclut : « Si l'on disait que le Christ « doit être reconnu pour Dieu et adoré à cause de cette seule « onction, il faudrait dire aussi que nous sommes des dieux et que « nous avons droit à l'adoration comme le Christ [3], » puisque,

1. Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis. (*Ps.* XLIV, 7.)

2. Ipse est qui dat et accipit Spiritum sanctum. Dat ut Verbum, accipit ut homo.... Ex eo quod ipse ut homo eam gratiam Spiritus accipit, factum est ut nos illam ex plenitudine dimanantem acceperimus. (S. ATHAN., serm. II *contra Arianos.*)

3. Si quis propter hanc solam unctionem dicat appellari Christum Deum et adorari, eadem ratione dicturum est nos esse Deos, et adorandos æque ac Christum. (S. CYRILL. ALEX., Epist. *ad solitariam vitam agentes.*)

nous aussi, nous avons reçu l'onction de l'Esprit saint, selon cette parole de S. Jean : « Pour vous, vous avez reçu du Saint « l'onction, et vous connaissez toutes choses [1]. » S. Athanase et S. Cyrille enseignent donc qu'il y a en Jésus-Christ une grâce qui est aussi en nous, et à laquelle il nous fait participer. Cette grâce, il la donne parce qu'il est Dieu, et il la reçoit parce qu'il est homme, comme nous la recevons nous-mêmes après lui et de lui.

Nous lisons dans S. Bernard : « Le Père a sacré Jésus *d'une « huile de joie, d'une manière beaucoup plus excellente que tous « ceux qui participent à sa gloire.* Il l'a sacré et envoyé au « monde *plein de grâce et de vérité.* Il l'a sacré pour qu'il en sa- « cràt d'autres. Tous ceux qui ont mérité de recevoir de sa pléni- « tude ont été sacrés par lui. Aussi a-t-il dit : L'Esprit du Sei- « gneur est sur moi, parce qu'il m'a oint ; il m'a envoyé pour « annoncer d'heureuses nouvelles à ceux qui sont pacifiques, pour « guérir ceux qui ont le cœur contrit, pour prêcher la liberté aux « captifs, la délivrance aux prisonniers, et pour prédire le temps « où le Seigneur se rendra favorable [2]. » Il est inutile d'insister pour faire reconnaître, dans cette plénitude de grâce que Jésus-Christ a reçue, et qu'il daigne partager avec nous, une grâce différente de celle que l'union hypostatique confère, par elle-même, à son humanité. Cette grâce d'union n'est pas communicable ; elle appartient en propre à l'humanité de Notre-Seigneur et n'est que pour elle seule.

Lorsque l'ange Gabriel annonça à Marie qu'elle enfanterait le Sauveur, il lui dit : « La chose sainte qui naîtra de vous : » *Quod ex te nascetur sanctum.* Pourquoi cette manière extraordinaire de s'exprimer, sinon pour faire entendre que la sainteté du Fils de Marie serait absolue et complète, sous tous les rapports ? Or, on a vu que la sainteté ne peut être absolument complète et très parfaite sans la grâce habituelle. « Ce que la Vierge a conçu, dit

1. Et vos unctionem habetis a Sancto. (*I. Joann.*, II, 20.)

2. Quem *unxit* Pater *oleo lætitiæ præ consortibus suis ;* unxit et misit *plenum gratiæ et veritatis.* Unxit ut ungeret. Omnes ab eo uncti sunt, qui de plenitudine ejus meruerunt accipere. Ideo ait : Spiritus Domini super me, eo quod unxerit me, ad annuntiandum mansuetis misit me : ut mederer contritis corde, ut prædicarem captivis indulgentiam, et clausis apertionem, ut prædicarem annum placabilem Domino. (*Is.*, LXI, 1. S. BERNARD., serm. XVI *in Cantic.*, n. 13.)

« S. Bernard, fut éminemment saint, et par la sanctification de « l'Esprit, et par l'union avec le Verbe [1]. »

Il faut donc regarder, avec Suarez et tous les théologiens, l'existence de la grâce habituelle en Notre-Seigneur comme une vérité absolument certaine et découlant, par une conséquence nécessaire, des principes de la foi. C'est un don créé et inhérent à son âme. Il est de foi, en effet, que l'âme de Jésus-Christ possède la charité infuse, sans laquelle, dit S. Paul, tout le reste serait de nulle valeur [2]. Elle est le partage de tous les justes, et nul ne la possède, à un plus haut degré, que le juste par excellence, à qui tous les autres doivent leur justice. Cette charité, qui fait les justes et les saints, n'est pas quelque chose de transitoire ; ce n'est pas un acte, c'est une habitude, une qualité que Dieu donne à l'âme et qui demeure. C'est de cette charité que parlait le divin Maître, lorsqu'il disait à ses Apôtres : « Si vous gardez mes com« mandements, vous demeurerez dans mon amour, comme moi« même j'ai gardé les commandements de mon Père, et je de« meure dans son amour [3]. »

C'est elle que S. Paul souhaitait et demandait par d'ardentes prières, pour les chrétiens d'Éphèse. « Que le Christ habite par la « foi dans vos cœurs, disait-il, afin qu'enracinés et fondés dans « la charité, vous puissiez comprendre, avec tous les saints, quelle « est la largeur et la longueur, la hauteur et la profondeur, et « connaître aussi la charité du Christ qui surpasse toute science [4]. »

La dilection dont parle le divin Maître, la charité dont S. Paul fait l'éloge et constate la nécessité absolue pour quiconque veut être agréable à Dieu dans sa personne et dans ses œuvres, ces textes nous la montrent comme une grâce que Jésus-Christ possède et qu'il communique à ses disciples. Ce n'est pas un acte, une opération ; c'est quelque chose qui demeure, qui habite dans l'âme et ne fait plus qu'un avec elle ; c'est la grâce habituelle que

1. Singulariter sanctum fuit quod Virgo concepit et per Spiritus sanctificationem, et per Verbi assumptionem. (Id., serm. IV *in Cantic.*)

2. Si habuero prophetiam.... charitatem autem non habuero nihil sum, etc. (*I. Cor.*, XIII, 1 et seq.)

3. Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut et ego Patris mei præcepta servavi, et maneo in ejus dilectione. (*Joann.*, XV, 10.)

4. (Propter quod peto) Christum habitare per fidem in cordibus vestris : in charitate radicati et fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum : scire et supereminentem scientiæ charitatem Dei. (*Ephes.*, III, 17-19.)

l'on trouve, même chez les petits enfants, lorsqu'ils ont reçu le baptême, avant qu'il leur soit possible de faire aucun acte, comme on la retrouve chez les adultes dont elle sanctifie et rend méritoires les opérations.

Cette grâce habituelle, qui est en Notre-Seigneur Jésus-Christ, ne diffère point, par son espèce, de celle qui nous sanctifie, car la charité de Jésus-Christ est la même que la nôtre ; elle a le même objet formel qui est Dieu, et ne trouve sa satisfaction complète que dans la possession de cet objet. Il en est de cette grâce comme de la vision béatifique et de la lumière de la gloire, qui sont les mêmes, mais à des degrés dont la distance est incommensurable, pour les bienheureux que pour l'humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Il est universellement admis que l'âme du Verbe incarné fut enrichie de la grâce habituelle, au moment même de sa création et de son union avec la personne du Fils de Dieu.

Ce texte du prophète Isaïe semble l'indiquer : « Un rejeton sor- « tira de la racine de Jessé, et une fleur s'élèvera de sa racine, « et l'Esprit du Seigneur reposera sur lui. » Au moment donc où la bienheureuse Vierge fleurit, pour parler comme le prophète, en concevant son Fils, l'Esprit du Seigneur se reposa sur lui ; un seul et indivisible instant vit l'accomplissement de ce double mystère. La raison en est que la grâce habituelle fut donnée à l'âme de Notre-Seigneur, à cause de son union avec le Verbe, et qu'il convenait qu'elle la possédât, pour être vraiment digne de cette union. Il était donc juste que l'union n'existât pas, ne fût-ce qu'un moment, sans que la grâce habituelle fût aussi son partage. L'âme humaine, que le Verbe de Dieu avait choisie pour en faire sa propre âme, ne devait être privée d'aucune pefection ; or c'est une perfection pour une âme de posséder la grâce dès son origine, et quelque chose eût manqué à l'âme de Jésus-Christ si la grâce habituelle ne lui avait pas été infuse en même temps qu'elle recevait l'existence.

On doit reconnaître cependant que la grâce habituelle est postérieure à la grâce d'union, en ce sens que celle-ci est la cause de celle-là, mais il faudrait se garder de croire que la grâce habituelle, en Notre-Seigneur, procède de la subsistance increée du Verbe, ou qu'elle est un résultat physique, pour ainsi parler, de son union avec la nature humaine. C'est un don qui procède tout entier de

la volonté libre et de la toute-puissance de Dieu. Par l'union hypostatique, la nature humaine de Notre-Seigneur est unie à la personne du Verbe pour subsister en elle, ce qui la constitue dans un état de sainteté qui a son origine dans la sainteté du Verbe lui-même; par la grâce habituelle, elle entre en communication intime, non plus précisément avec la personne du Fils de Dieu, mais avec la nature divine. Ce sont donc deux grâces, deux sanctifications parfaitement distinctes, complètes chacune en son genre, et dont la dignité suprême du Verbe incarné réclame l'existence simultanée dans sa nature humaine. La première était nécessaire, et l'on ne conçoit pas que le mystère de l'Incarnation eût pu s'accomplir sans la sanctification de la nature humaine, à laquelle le Verbe s'unissait. La seconde ne l'était pas d'une manière absolue, et ne découlait pas invinciblement de l'union hypostatique; mais sa convenance était telle qu'elle équivalait à une nécessité, et l'on peut dire que la nature humaine aurait manqué de l'un des éléments qui constituent son intégrité en Jésus-Christ, si elle en avait été absente. Elle est, en quelque manière, naturelle à la personne du Fils de Dieu fait homme.

Outre la grâce habituelle, l'âme humaine de Notre-Seigneur Jésus-Christ reçut-elle aussi de Dieu la grâce actuelle, pendant sa vie mortelle au milieu de nous? Pour répondre à cette question il faut remarquer d'abord que la grâce actuelle a un double objet : tantôt elle excite et tantôt elle aide à agir; tous les secours particuliers que Dieu nous accorde, dans l'ordre surnaturel, peuvent se rattacher à l'une ou à l'autre de ces deux fonctions de la grâce actuelle. Il faut remarquer encore que ce double secours de Dieu peut nous être nécessaire, soit pour opérer le bien surnaturel, soit pour éviter le mal ou le péché. D'où il suit que, pour l'accomplissement des actes purement naturels, la grâce adjuvante ne nous est pas nécessaire : la nature y suffit. Mais pour les actes surnaturels elle nous est indispensable. La nature ne s'élève pas au-dessus d'elle-même par ses propres forces : il lui faut un secours d'un ordre plus relevé. Quant à la grâce excitante, elle est utile, quelquefois même nécessaire jusqu'à un certain point : tout dépend de la variété, de la perfection, de la multitude des actes surnaturels, ou même purement naturels, qu'il s'agit d'accomplir.

La grâce actuelle adjuvante fut nécessaire à l'âme de Notre-Sei-

gneur Jésus-Christ sur la terre, comme elle l'est à nous-mêmes, pour accomplir des actes surnaturels proprement dits. Sans elles les actes que Notre-Seigneur accomplissait uniquement en vertu de son humanité, comme boire, manger, marcher, dormir, fussent demeurés purement naturels; et, si nous voulons regarder plus haut, comment son intelligence créée aurait-elle pu, sans un secours surnaturel de la grâce, s'élever jusqu'à la vision de Dieu, et sa volonté créée, jusqu'à la charité parfaite? Ce sont en effet des actes essentiellement surnaturels et la nature humaine, même en Notre-Seigneur Jésus-Christ, ne peut pas, par ses propres forces, accomplir des actes pour lesquels elle n'est pas faite. Peut-être dira-t-on que la présence du Verbe, uni à l'âme de Jésus-Christ et à ses puissances, suppléait amplement à ce qui pouvait manquer du côté de la nature. Il n'en est rien. La nature humaine subsistait dans la personne du Verbe, qui lui communiquait une dignité et une sainteté sans mesure; mais lorsque cette adorable personne agissait en vertu de son humanité, ses actes étaient, par eux-mêmes, des actes purement humains, comme nos actes corporels sont purement corporels, bien que commandés et réglés par notre intelligence. Il fallait quelque chose de plus; il fallait une grâce particulière par laquelle la divinité de Notre-Seigneur venait en aide à son humanité, pour que tout ce qui procédait directement de la nature humaine fût élevé à l'ordre surnaturel.

Il n'en fut pas de même de la grâce excitante. L'âme de Notre-Seigneur, unie au Verbe divin et jouissant de la vision intuitive de Dieu, n'avait besoin ni d'être éclairée sur ses devoirs ni d'être poussée à les remplir. Les lumières infinies qu'elle puisait dans le sein de Dieu même et l'amour sans bornes dont elle était embrasée suffisaient à tout. On pourrait dire, en théorie, que la grâce excitante eût été nécessaire à l'âme de Notre-Seigneur, s'il n'avait pas joui, dès son premier moment, de la vision béatifique de Dieu; elle aurait eu besoin alors d'être excitée au bien, comme elle avait besoin d'un secours particulier pour surnaturaliser ses actes. Mais l'état auquel elle fut tout d'abord élevée rendait un tel secours parfaitement inutile.

Concluons donc qu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ, pendant sa vie mortelle, il faut reconnaître, comme en nous-mêmes, mais à un degré infiniment plus parfait, la grâce habituelle qui fait de nous des saints, et la grâce actuelle qui surnaturalise nos actes,

et les rend dignes des récompenses célestes. Et maintenant qu'il règne dans la gloire des cieux, assis à la droite de son Père; maintenant que, par une merveille incompréhensible de son infinie bonté, nous le possédons sur nos autels et dans nos tabernacles, voilé sous les espèces eucharistiques, toutes ces grâces, il les possède encore, mais telles qu'elles conviennent à son état glorieux. Il en est pour nous le trésor inépuisable, la source toujours jaillissante. Et c'est en son très saint et très adorable Sacrement qu'il nous invite à les lui demander. Heureux ceux qui entendent sa voix et qui n'endurcissent pas leurs cœurs : *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra!*

III.

DONS DU SAINT-ESPRIT ET AUTRES DONS SPIRITUELS CONFÉRÉS A L'HUMANITÉ DE NOTRE-SEIGNEUR

Les dons spirituels et surnaturels que l'Esprit saint distribue aux membres de l'Église de Jésus-Christ sont divers [1]. La multiplicité des dons spirituels repose sur l'individualité des esprits. Chaque esprit humain, étant un être distinct de tout autre, a sa vocation particulière, et par conséquent son don propre, son activité spéciale. Nous voyons cette individualité se manifester d'abord dans la vie naturelle. Les différences des sexes, des tempéraments, des nationalités, des états, des vocations, déterminent autant d'individualités, et ce principe ne se démontre pas seulement dans ces grandes catégories, mais dans chaque individu et jusque dans le moindre détail. Chez l'un domine l'intelligence, chez l'autre la volonté, chez le troisième le sentiment; tantôt l'intelligence se révèle par sa profondeur, tantôt par sa rapidité. De là résultent la richesse de la vie, l'abondance et la diversité des dons spirituels, auxquels les forces naturelles de l'esprit servent de base et de support. Car il ne faut pas se figurer que les dons spirituels subsistent à côté des capacités naturelles, indépendants les uns des autres, comme une seconde série de facultés; ce sont les facultés naturelles et originaires elles-mêmes, pénétrées, vivifiées, consacrées, sanctifiées par le Saint-Esprit, et élevées à une activité qui dépasse le mode naturel. Il est évident, dit S. Thomas, que l'âme

1. Voir *Dict. encyclop. de la théol. cathol.*, art. *Don spirituel.*

de Notre-Seigneur Jésus-Christ était mue de la manière la plus parfaite par le Saint-Esprit, et qu'elle possédait tous ses dons au degré le plus excellent [1].

Parmi ces dons spirituels et surnaturels, il en est sept, particulièrement connus sous le nom de dons du Saint-Esprit. L'évêque les demande pour tous ceux indistinctement qu'il confirme, parce qu'ils sont utiles, sinon nécessaires à tous, pour mener une vie véritablement chrétienne et sainte. Celui qui les possède est rendu par eux plus docile à suivre les impressions et les inspirations de l'Esprit divin.

Peut-être pourrait-on penser que Jésus-Christ n'avait pas besoin de ces dons particuliers, lui qui possédait toutes les vertus au degré suprême. Mais, dit encore S. Thomas, ce qui est parfait dans son genre n'en reçoit pas moins une aide utile de ce qui est d'un ordre plus élevé que lui. Les vertus qui perfectionnent les puissances de l'âme, quelle que soit leur perfection propre, ont besoin d'être aidées elles-mêmes par des dons qui sont d'un ordre supérieur [2].

La Sainte Écriture ne nous permet pas d'ailleurs de douter que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'ait possédé les dons du Saint-Esprit. C'est de lui que le prophète Isaïe prononçait cet oracle : « Il « sortira un rejeton de la racine de Jessé, et une fleur s'élèvera de « sa racine. Et l'esprit du Seigneur reposera sur lui : l'Esprit de sa- « gesse et d'intelligence ; l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit « de science et de piété ; et l'Esprit de la crainte du Seigneur le « remplira [3]. » Théodoret fait cette réflexion : « Les prophètes re-

1. Proprie sunt (dona) perfectiones quædam potentiarum animæ, secundum quod sunt natæ moveri a Spiritu sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a Spiritu sancto movebatur : secundum illud *Luc.*, IV, *Jesus autem plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane, et agebatur a Spiritu in desertum.* Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime dona. ((S. Thom., III p., q. VII, art. 5.)

2. Illud quod est perfectum secundum ordinem suæ naturæ, indiget adjuvari ab eo, quod est altioris naturæ : sicut homo quantumcumque perfectus, indiget adjuvari a Deo. Et hoc modo virtutes, quæ perficiunt potentias animæ, secundum quod ducuntur ratione, quantumcumque sint perfectæ, indigent adjuvari per dona quæ perficiunt potentias animæ secundum quod sunt motæ a Spiritu sancto. (S. Thom., III p., q. VII, art. 5 ad 1.)

3. Et egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet. Et requiescet super eum Spiritus Domini : Spiritus sapientiæ et intellectus ; Spiritus consilii et fortitudinis ; Spiritus scientiæ et pietatis ; et replebit eum Spiritus timoris Domini. (*Is.*, I, 1-3.)

« çurent chacun quelque grâce particulière : mais toute la pléni-
« tude de la divinité habita corporellement en Jésus-Christ, et son
« humanité fut en possession de tous les dons du Saint-Esprit.
« Selon la parole de S. Jean, nous recevons tout de sa pléni-
« tude [1]. » Il faut dire des dons du Saint-Esprit ce qu'on a déjà remarqué à propos des vertus. Notre-Seigneur les a reçus, mais de telle sorte qu'il n'y eût rien en eux qui supposât la moindre imperfection.

Dans l'énumération qui vient d'être faite de ces dons, d'après le prophète Isaïe, ils se divisent en deux classes. Il en est quatre qui ont pour objet de perfectionner l'intelligence : ce sont les dons d'intelligence, de sagesse, de science et de conseil ; les trois autres, la crainte, la piété et la force, se rapportent à la volonté.

Si le texte d'Isaïe rapporté plus haut n'était pas clair et explicite, si les Pères n'avaient pas été unanimes à l'interpréter dans le sens que nous avons dit, on pourrait mettre en doute que l'âme de Notre-Seigneur ait reçu les quatre dons de sagesse et d'intelligence, de science et de conseil, puisque la lumière infinie qu'elle puisait dans son union avec le Verbe de Dieu semblait les rendre tout à fait inutiles, et élever ses facultés intellectuelles purement humaines à un degré tel qu'il ne fût plus possible d'y ajouter quelque chose encore. Pourquoi donc la foi nous enseigne-t-elle que ces dons furent néanmoins le partage du Seigneur ? C'est que Jésus-Christ devait posséder, comme homme, toutes les perfections dont il est possible à la nature humaine d'être ornée. Les dons que nous avons nommés étaient, en Jésus-Christ, de la même espèce qu'ils sont en nous, et ils ne se confondaient pas avec la vision béatifique, ni avec la science infuse de toutes choses qu'avait reçue l'âme du Sauveur, comme ils ne se confondent pas en nous avec les lumières de la foi : en effet, on les perd en perdant la grâce, quoique la foi demeure, et on les conserve au ciel quoique la foi n'ait plus au ciel de raison d'être et n'existe plus. D'autre part, aucun de ces dons ne suppose une imperfection quelconque en Notre-Seigneur.

1. Prophetæ singuli particularem quidem gratiam quamdam acceperunt : in ipso autem (Christo) habitavit tota plenitudo divinitatis corporaliter, et secundum humanitatem omnia spiritus habuit charismata. De plenitudine enim ipsius, secundum divinum Joannem, nos omnes accipimus. (THEODORET. in *Is.*, XI, 2.)

Le don de conseil n'avait pas besoin, pour s'exercer, qu'il s'élevât en Jésus-Christ un doute ou une hésitation sur la conduite à tenir en diverses circonstances ; il suffisait que les jugements du Seigneur fussent particulièrement inspirés par l'Esprit de Dieu qui était son propre Esprit, et par conséquent conformes en tout à la prudence divine. Les trois autres dons ne supposaient pas davantage qu'il y eût en lui quelques ténèbres à dissiper ; mais ils étaient une nouvelle lumière ajoutée à celles que possédait déjà son humanité sainte. Ces dons n'étaient pas, pour Jésus-Christ, un secours comme ils le sont pour nous, dont la foi est faible et les lumières bornées, mais ils étaient une perfection s'ajoutant à d'autres perfections, afin qu'il n'y eût rien de bon dans les saints, qui ne se retrouvât, à un degré incomparablement plus parfait, dans leur chef.

Il faut en dire autant des dons de force, de piété et de crainte. Il est de foi que Jésus-Christ les posséda ; il n'est pas moins certain que ces trois dons ne supposaient en lui aucune imperfection. Sans doute sa volonté humaine avait pour règle absolue la volonté de son Père, c'est-à-dire sa propre volonté divine ; mais, comme volonté humaine, rien ne s'opposait à ce qu'elle fût enrichie de dons qui ne lui étaient pas indispensables mais qui, par leur nature, étaient faits pour lui faciliter cette obéissance et cette union parfaite à la volonté divine. Souvent, dans le cours de sa vie mortelle, Jésus-Christ eut l'occasion d'accomplir des actes qui relèvent de la vertu de force : pourquoi cette vertu n'aurait-elle pas été accompagnée en lui du don particulier qui porte le même nom ? Le don complète la vertu, en y ajoutant un élément nouveau et d'un ordre plus élevé. Puisque Jésus avait la vertu, il convenait au moins qu'il eût aussi le don. De même, il possédait la vertu de piété ; les actes qu'il en faisait étaient infinis en nombre comme en perfection : pourquoi le don de piété ne serait-il pas venu apporter son appoint de perfection et de mérite à ces actes ?

Le don de crainte du Seigneur offre plus de difficultés, lorsqu'on cherche à comprendre comment il pouvait se trouver en Notre-Seigneur. Mais il est de foi que l'âme de Jésus-Christ en était revêtue, comme des autres dons, pourvu qu'on l'entende en un sens qui ne suppose aucune imperfection en elle.

Cette crainte de Dieu fut en Notre-Seigneur, d'après S. Tho-

mas [1], une crainte filiale. Elle n'avait rien de commun avec celle qui résulte du péché commis ou du châtiment qui doit suivre, puisqu'il ne pouvait y avoir aucune faute en Jésus-Christ ; mais c'était la crainte révérentielle, qui s'adressait toute à l'éminence infinie de la majesté divine. C'est ainsi que les anges craignent Dieu dans le ciel. Ils n'ont rien à redouter de lui ; ils l'aiment et ils savent qu'ils en sont infiniment aimés, qu'ils le seront éternellement ; cependant l'Église dit à Dieu, au moment d'entrer dans la partie la plus sacrée du divin sacrifice : « Les anges louent votre Majesté « suprême, les Dominations l'adorent, les Puissances la craignent « et la révèrent. » Les esprits célestes reconnaissent en Dieu la puissance infinie qu'il possède de punir le mal et, parmi les autres grandeurs de Dieu, ils révèrent cette puissance, quoiqu'ils n'aient rien à en redouter : c'est dans ce respectueux hommage, rendu à un attribut particulier de la divinité, que réside pour eux la crainte de Dieu, et que résidait aussi celle de l'âme humaine de Notre-Seigneur. Telle est, jusqu'à un certain point, la crainte filiale, qui n'est pas autre chose qu'un hommage sincère rendu par les enfants à l'autorité que leur père a sur eux.

Cet hommage offert par l'humanité du Seigneur à la puissance souveraine de son Père, pour le châtiment des coupables, n'impliquait donc en lui aucune imperfection, et rien ne s'opposait à ce qu'il reçût le don de crainte, avec les autres dons du Saint-Esprit énumérés par le prophète.

Il y a d'autres dons du Saint-Esprit qui ne sont pas accordés à ceux qui les reçoivent directement en vue de leur propre salut, mais bien pour qu'ils puissent travailler, avec efficacité, à l'édification et au salut des autres. Ces dons ne sont pas le partage de

1. Timor respicit duo objecta ; quorum unum est malum terribile ; aliud est illud cujus potestate malum potest inferri ; sicut aliquis timet regem, in quantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille qui potest nocere, nisi haberet quamdam eminentiam potestatis cui de facili resisti non possit : ea enim quæ in promptu habemus repellere non timemus. Et sic patet quod aliquis non timetur propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum punitionis pro culpa ; sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam, prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiæ movebatur in Deum a Spiritu sancto acta. Unde (*Hebr.*, v, 7) dicitur quod in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*. Hunc enim affectum reverentiæ ad Deum Christus, secundum quod homo, præ cæteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini. (S. THOM., III p., q. VII, art. 6.)

tous indistinctement ; Dieu les répartit comme il lui plaît. Ce sont les dons spirituels ou surnaturels entendus au sens le plus strict.

S. Paul parle en ces termes des dons spirituels, dans l'Épître aux Romains : « Comme dans un seul corps nous avons beaucoup « de membres et que tous les membres n'ont point la même fonc- « tion : ainsi, quoique nombreux, nous sommes un seul corps en « Jésus-Christ, étant tous en particulier les membres les uns des « autres. C'est pourquoi, comme nous avons des dons différents « selon la grâce qui nous a été donnée, que celui qui a reçu le « don de prophétie en use selon l'analogie de la foi ; que celui « qui est appelé au ministère s'y applique ; que celui qui a reçu « le don d'enseignement enseigne ; que celui qui a le don « d'exhorter exhorte ; que celui qui fait l'aumône la fasse avec sim- « plicité ; que celui qui préside soit attentif ; que celui qui exerce « les œuvres de miséricorde les exerce avec joie [1]. » Dans l'Épître première aux Corinthiens, il reprend le même enseignement sous une forme un peu différente. Il dit : « Il y a des grâces di- « verses, mais c'est le même Esprit.... Or à chacun est donnée la « manifestation de l'Esprit pour l'utilité. Car à l'un est donnée par « l'Esprit la parole de sagesse ; à un autre la parole de science, « selon le même Esprit ; à un autre la foi par le même Esprit ; « à un autre la grâce de guérir par le même Esprit ; à un autre la « vertu d'opérer des miracles, à un autre la prophétie ; à un « autre le discernement des esprits ; à un autre le don des lan- « gues ; à un autre l'interprétation des discours. Or tous ces « dons, c'est le seul et même Esprit qui les donne, les distri- « buant à chacun comme il veut [2]. » Enfin il y revient encore dans l'Épître aux Éphésiens [3].

On peut dire, pour résumer la doctrine de l'Apôtre, que ces dons de l'Esprit saint qu'il distribue aux fidèles comme il lui plaît, pour le plus grand bien de tous, sont au nombre de huit principaux. Ce sont : 1° l'*apostolat*, ou la mission de l'apôtre ; 2° la *prophétie*, ou le don de dévoiler les choses cachées ; 3° le *discernement des esprits*, probablement pour reconnaître ce qui est transmis par les prophètes ; 4° le don d'*enseignement ;* 5° l'*esprit de sagesse* qui transmet les idées révélées dans leur pureté originelle ; 6° le don de *science* qui reconnaît plus directement encore ces idées, et en

1. *Rom.*, XII, 4-10. — 2. *I. Cor.*, XII. — 3. *Ephes.*, IV.

pénètre le sens par la pensée ; 7° le don de *gouverner*, pour servir l'Église ; 8° le don *des miracles*, la guérison des malades, le pouvoir de parler dans des langues étrangères et de les interpréter.

Ces dons surnaturels étaient plus nécessaires, dans les premiers temps du christianisme, parce qu'ils étaient la preuve la plus évidente de sa divinité, et servaient à le propager ; ils devinrent plus rares dans la suite, parce que le christianisme, une fois fondé, pouvait s'appuyer sur le passé et se fortifier par lui-même. Ils n'ont jamais entièrement cessé dans l'Église et ne cesseront jamais, parce que le Saint-Esprit n'a pas seulement agi dans les premiers temps, mais que, suivant la promesse de Jésus-Christ, il agira dans l'Église jusqu'à la fin des siècles ; il communiquera toujours ses dons, dès que l'exigera le but que l'Église doit atteindre, but qui n'est autre que l'utilité générale des fidèles, ou dès que ces dons seront nécessaires, comme autrefois, pour la propagation de l'Évangile et la gloire de Dieu.

Il est manifeste que Notre-Seigneur Jésus-Christ possédait tous ces dons et d'autres encore que nous ne connaissons pas, et qu'il les possédait de telle sorte que nulle imperfection n'en résultât pour sa nature humaine. En qualité de chef de l'Église, il ne pouvait manquer d'aucune des perfections qui devaient se retrouver dans ses membres [1].

Son pouvoir d'opérer des miracles éclate à chaque page de l'Évangile. Nous y voyons aussi comment il enseignait le peuple, et quelles admirables leçons il donnait à ses apôtres et à ses autres disciples, comment il gouvernait son Église naissante et comment il établissait, pour toute la suite des siècles, l'autorité qui devait la régir. Verbe de Dieu, il communiquait à son intelligence humaine une science parfaite, qui ne pouvait manquer d'aucun des dons

1. Videtur quod, etc. Sed contra est quod Augustinus dicit in Epist. ad Dardanum, quod sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiæ. Respondeo dicendum, quod sicut in IIª p. habitum est, gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinæ manifestationem : oportet enim, qui docet, habere ea, per quæ sua doctrina manifestetur ; alias sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinæ et fidei primus et principalis doctor est Christus : secundum illud *Hebr.*, II : *Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis, et portentis*, etc. Unde manifestum est quod in Christo excellentissime fuerunt omnes gratiæ gratis datæ, sicut in primo et principali fidei doctore. (S. Thom., III p., q. vii, art. 7.)

propres à la rendre plus parfaite encore. Mais justement, à cause de cette science, on pourrait douter s'il posséda, à parler strictement, le don de prophétie [1].

Remarquons d'abord, avec S. Thomas, que le nom de prophète est donné au futur Messie, dans l'Ancien Testament. Au chapitre XVIIIe du Deutéronome Moïse dit au peuple d'Israël : « Le « Seigneur ton Dieu te suscitera un Prophète de ta nation, et « d'entre tes frères [2]. » Dans S. Matthieu, chapitre XIIIe, Notre-Seigneur Jésus-Christ dit, en parlant de lui-même : « Un prophète « n'est pas sans honneur, si ce n'est dans sa patrie et dans sa mai- « son. » On comprendra que le nom de prophète convienne à Notre-Seigneur Jésus-Christ, si l'on considère en quoi précisément la prophétie consiste. Pour mériter le titre de prophète, il faut être du nombre des hommes vivant encore sur la terre, ce qui fait qu'on ne le donne ni à Dieu, ni aux anges, ni aux saints du ciel, lors même qu'ils révèlent quelque mystère ; il faut de plus connaître et annoncer à ceux au milieu desquels on vit, des faits qui ne peuvent être naturellement connus ni de celui qui les révèle, ni de

1. *Utrum in Christo fuerit prophetia.* — Videtur quod in Christo non fuerit prophetia, etc.

Sed contra est quod de eo prædicitur (*Deuter.*, XVIII, 15) : *Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris;* et ipse de se dicit (*Matth.*, XIII, 57, et *Joann.*, IV) : *Non est propheta sine honore nisi in patria sua.*

Respondeo dicendum quod propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns ; in quantum scilicet cognoscit et loquitur ea quæ sunt procul ab hominum sensibus, sicut etiam Augustinus dicit (*contra Faustum*, lib. XVI, c. XVIII). Est autem considerandum quod non potest dici aliquis propheta, ex hoc quod cognoscit et annuntiat ea quæ sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum et secundum tempus. Si enim aliquis in Gallia existens cognosceret et annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea quæ tunc in Syria agerentur, propheticum esset ; sicut Elisæus ad Giezi dixit (*IV. Reg.*, III) quomodo vir descenderat de curru, et occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens, ea quæ sunt ibi annuntiaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias prænuntiavit, quod Cyrus rex Persarum templum Dei esset reædificaturus, ut patet (*Is.*, XLIV). Non autem fuit propheticum quod Esdras hoc scripsit, cujus tempore factum est. Si igitur Deus aut Angeli vel etiam beati cognoscunt et annuntiant ea quæ sunt procul a nostra notitia, hoc non pertinet ad prophetiam ; quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, in quantum non solum erat comprehensor sed etiam viator. Et ideo propheticum erat, quod ea quæ procul erant ab aliorum viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia. (S. THOM., III p., q. VII, art. 8.)

2. Prophetam de gente tua et de fratribus tuis suscitabit tibi Dominus Deus tuus. (*Deuter.*, XVIII, 15.)

ceux à qui il les révèle, soit parce qu'ils s'accomplissent en des lieux éloignés, soit parce qu'ils ne doivent s'accomplir que dans un temps futur. Notre-Seigneur Jésus-Christ connaissait toutes choses, et il les connaissait, non pas tant par les lumières naturelles de son intelligence humaine, que par les lumières surnaturelles et divines qui résultaient pour son âme de l'union hypostatique avec le Verbe de Dieu. Souvent, pendant sa vie publique, il annonça aux Juifs ou à ses disciples des faits qui ne devaient s'accomplir que plus tard. On ne voit donc pas pourquoi le titre de prophète ne lui serait pas donné, et pourquoi on refuserait de reconnaître en lui le don de prophétie, avec les autres dons. C'est simplement un fleuron de plus à la couronne de perfections qui lui appartiennent, en sa qualité de Christ ou de Fils de Dieu incarné.

De même, on ne peut lui refuser le don des langues, quoique l'on ne voie pas dans l'Évangile qu'il en eût jamais usé ; ni le don de parler avec science et sagesse : les Juifs eux-mêmes admiraient en lui ce don, lorsqu'ils disaient : « Jamais homme n'a parlé comme « cet homme [1]. » On lit de même dans S. Luc : « Tous lui ren- « daient témoignage, et admiraient les paroles de grâce qui sor- « taient de sa bouche [2]. » Enfin S. Pierre et S. Jean lui disaient : « Vous avez les paroles de la vie éternelle [3]. » On ne peut pas lui refuser davantage le don de la foi ou de la confiance en Dieu, qui opère des miracles et qui obtient tout par la prière. Lui-même nous révèle qu'il possède ce don au degré suprême, lorsqu'il dit à son Père : « Je vous rends grâces parce que vous m'avez exaucé ; « pour moi je sais que vous m'exaucez toujours [4]. »

Toutes ces grâces et toutes celles que nous ne saurions ni nommer ni connaître, Jésus-Christ les posséda d'une manière permanente ; elles étaient en lui à l'état d'habitude et il pouvait en user en tout temps à son gré, ce qui n'a pas lieu pour les autres hommes favorisés de quelqu'un de ces dons, et qui n'en peuvent user qu'avec mesure et dans les temps où l'inspiration divine les y porte. Ce sont pour eux des éclairs : pour Jésus, c'était l'irradiation d'un soleil toujours brillant du plus magnifique éclat. L'Esprit du Seigneur

1. Nunquam sic locutus est homo, sicut hic homo. (*Joann.*, VII, 47.)

2. Et omnes testimonium illi dabant : et mirabantur in verbis gratiæ, quæ procedebant de ore ipsius. (*Luc.*, IV, 22.)

3. Verba vitæ æternæ habes. (*Joann.*, VI, 69.)

4. Pater, gratias ago tibi, quoniam audisti me. Ego autem sciebam quia semper me audis. (*Joann.*, XI, 41, 42.)

reposait sur lui et demeurait en lui, selon la parole du prophète : *Requiescet super eum Spiritus Domini,* et celle de l'Esprit de Dieu à S. Jean-Baptiste : « Tu verras l'Esprit descendre sur lui et « demeurer : » *Super quem videris Spiritum descendentem et manentem* [1]. Il les posséda pendant sa vie mortelle : il les possède encore au ciel et dans la Sainte Eucharistie, en tout ce qu'ils ont de compatible avec sa vie glorieuse ; il les possède afin de les communiquer à tous ses membres, particulièrement à ceux qui ont la vie en eux parce qu'ils mangent sa chair et qu'ils boivent son sang adorable, au Très Saint Sacrement.

IV.

GRACE QUE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST POSSÈDE, EN QUALITÉ DE CHEF DES ANGES ET DES HOMMES

S. Paul dit, en parlant de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que « Dieu a mis toutes choses sous ses pieds, et qu'il l'a établi chef « sur toute l'Église qui est son corps [2]. » Il dit aussi, en s'adressant aux fidèles de Colosses : « En lui toute la plénitude de la divi- « nité habite corporellement, et vous êtes remplis en lui, qui est « le chef de toute puissance et de toute principauté [3]. » Il avertit de même les Corinthiens qu'ils sont les membres d'un corps dont Jésus-Christ est le chef [4] ou la tête.

Pourquoi ce nom de tête ou de chef donné à Notre-Seigneur Jésus-Christ?

C'est la tête qui occupe le premier rang parmi les membres du corps humain ; c'est elle qui l'emporte en perfection sur le reste du corps, par les sens auxquels elle sert de siège ; c'est elle qui gouverne tout le corps et lui communique le mouvement et la vie. — Il en est de même pour Jésus-Christ et pour son Église, dont il est le premier membre. Ajoutez qu'il ne tient pas seulement le premier rang dans son Église, mais dans la création tout entière. En lui seul réside la plénitude de la perfection ; ce que les autres êtres n'ont qu'à des degrés divers, il le possède, on peut dire, sans

1. *Joann.*, I, 33.

2. Omnia subjecit sub pedibus ejus : et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quæ est corpus ejus. (*Ephes.*, I, 22.)

3. In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et estis in illo repleti, qui est caput omnis principatus et potestatis. (*Coloss.*, II, 9, 10.)

4. Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi. (*Cor.*, VI, 15.)

mesure et plus largement à lui seul que tous les autres ensemble ; il gouverne tous les membres de son Église ou plutôt toute la création, et son action bienfaisante communique la vie à tout ce qui la possède, mais principalement la vie spirituelle, aux êtres susceptibles de la recevoir [1].

Notre-Seigneur Jésus-Christ est Dieu ; il est, à ce titre, chef et souverain maître de toutes choses, et tous les êtres créés tiennent de lui, avec l'essence et l'existence, tous les dons naturels ou surnaturels. Mais il faut ajouter que la dignité de chef lui appartient aussi comme homme ; non pas que son humanité y ait droit par son unique vertu, mais parce que sa divinité le lui communique, en même temps qu'elle donne à ses œuvres une valeur méritoire infinie. L'homme, en Jésus-Christ, est, sous tous les rapports, le chef et la vie de la création ; mais c'est parce que la divinité unie à l'humanité élève celle-ci à ce degré de grandeur et de vertu. C'est parce qu'il est Dieu, en même temps qu'il est homme, que tout genou doit fléchir à son nom, au ciel, sur la terre et jusque dans les enfers ; c'est parce qu'il est Dieu qu'il est, comme homme, la source universelle de la grâce, non seulement pour les hommes, mais aussi pour les anges.

Quelques théologiens ont dit que le Fils de Dieu fait homme est bien, dans l'ordre de la grâce et de la gloire, le chef des hommes, si on le considère dans son humanité, mais qu'à ce point de vue, il ne l'est pas des anges. Sans doute il l'emporte incomparablement sur eux, par la perfection de sa grâce, mais il ne serait pour rien

1. Sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut Apostolus docet (*Rom.*, XII, et *I. Cor.*, XII), ita Christus dicitur caput Ecclesiæ secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet, ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem quidem : quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput.... Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus, et interiores et exteriores, cum in cæteris membris sit solus tactus.... Virtutem vero quia virtus et motus cæterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem ; unde et rector dicitur caput populi.... Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum, gratia ejus altior est et prior, etsi non tempore ; quia omnes alii receperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius.... Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum.... Tertio virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ.... (S. THOM., III p., q. VIII, art. 1.)

dans la grâce qu'ils possèdent, si l'on s'en tenait à cette opinion. Il serait bien le chef des anges comme il est celui des hommes, ainsi que l'enseigne l'Apôtre, mais en vertu de sa seule divinité. La raison qu'ils en donnent est la différence entre la nature angélique et la nature humaine. Il ne convient pas, disent-ils, que le chef et les membres ne soient pas homogènes. Ils ajoutent que Jésus-Christ n'a pas mérité la grâce pour les anges.

S. Thomas enseigne que Notre-Seigneur Jésus-Christ est bien le chef des anges [1] et des hommes [2], mais il ne semble pas admettre que ce titre lui convienne vis-à-vis des autres créatures, qui ne sont pas susceptibles de la grâce spirituelle [3].

Une troisième opinion considère Notre-Seigneur Jésus-Christ comme chef non seulement des anges et des hommes, mais de toutes les créatures. Elle s'appuie, d'après Suarez, sur des textes d'Origène et de S. Hilaire.

Une première vérité que personne ne met en doute, parce qu'elle est exprimée dans la Sainte Écriture de la manière la plus formelle, est que Jésus-Christ, considéré comme homme, est le véritable chef, la *tête* de l'Église, aussi bien de l'Église militante que de

1. Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam; secundo eorum qui actu uniuntur sibi per charitatem; tertio eorum qui uniuntur sibi per fidem; quarto vero eorum qui actu sibi uniuntur solum in potentia, nondum reducta ad actum, quæ tamen est ad actum reducenda secundum divinam prædestinationem; quinto vero eorum qui in potentia sunt sibi uniti, quæ nunquam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt prædestinati, qui tamen ex hoc sæculo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentia ut Christo uniantur. (S. THOM., III p., q. VIII, art. 3.)

2. Ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinæ fruitionis ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiæ mysticum non solum consistit ex hominibus sed etiam ex Angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput : quia propinquius se habet ad Deum, et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli, et de ejus influentia non solum homines respiciunt sed etiam angeli.... Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam angelorum. (ID., ibid., art. 4.)

3. Videtur quod secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium : quod est inconveniens. *Sed contra* dicendum quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum. Et ideo non est simile. (ID., ibid., art. 2. *Videtur* 2 et ad 2.)

celle qui règne avec lui dans le ciel. S. Paul le dit expressément dans ce texte déjà cité de l'Épître aux Éphésiens : « Il l'a établi chef sur toute l'Église : *Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam.* » Et pour qu'on ne puisse pas douter que c'est bien de l'homme, en Jésus-Christ, et non pas du Dieu qu'il parle, il a soin de dire tout d'abord que « Dieu l'a ressuscité des morts, qu'il l'a « placé à sa droite dans les cieux, et qu'il a mis toutes choses sous « ses pieds [1]. » En effet, ce n'est pas comme Dieu, mais comme homme, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a été ressuscité, et c'est à son humanité et non pas à sa divinité que toutes choses ont été soumises. N'était-il pas déjà, par sa divinité, souverain Maître de toutes choses? S. Thomas voit une allusion à l'humanité du Christ dans ces paroles de l'Apôtre : « Il a mis toutes choses sous « ses pieds. » Le pied, dit-il, est ce qu'il y a de moins élevé dans l'homme; c'est par ses pieds qu'il touche à la terre. En Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce qu'il y a de moins élevé, c'est son humanité sainte qui l'abaisse jusqu'à nous, et c'est à elle que Dieu a soumis toutes choses. Jésus-Christ parle de cette puissance que son humanité a reçue, lorsqu'il dit dans S. Matthieu : « Toute puissance m'a « été donnée au ciel et sur la terre. » Dans l'Épître aux Hébreux, nons lisons cette remarque de l'Apôtre, à la suite du texte rapporté plus haut : « En lui assujettissant toutes choses, Dieu n'a rien « laissé qui ne lui fût assujetti [2]. »

On a demandé pourquoi ce nom de *chef* ou de *tête* donné à

1. Operatus est in Christo, suscitans illum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in cœlestibus.... Et omnia subjecit sub pedibus ejus. (*Ephes.*, I, 20, 22.)

2. Dicit ergo (Apostolus) quod respectu totius creaturæ habet universalem potestatem, quia *Omnia subjecit*, scilicet Deus Pater, *sub pedibus ejus.* Ubi sciendum quod hoc quod dicit : *Sub pedibus*, potest accipi dupliciter. Uno modo, ut sit locutio figurativa et similitudinaria, ut scilicet, per hoc detur intelligi, quod omnis creatura totaliter est subjecta potestati Christi. Illud enim est a nobis omnino subjectum, quod pedibus conculcamus. Et de ista potestate dicitur : *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra* (*Matth.*, XXVIII, 18). *In eo enim quod ei omnia subjiciuntur, nihil dimisit non subjectum ei* (*Hebr.*, II, 8). Alio modo, ut sit locutio metaphorica; nam per pedes intelligitur infirma pars corporis; per caput vero suprema. Licet autem in Christo divinitas et humanitas non habeant rationem partis, tamen divinitas quæ est supremum in Christo, intelligitur per caput : *Caput vero Christi Deus* (*I. Cor.*, XI, 3) ; humanitas vero, quæ infima est, intelligitur per pedes : Adorabimus in loco ubi steterunt pedes ejus (*Ps.* CXXXI, 7). Est ergo sensus, quod omnia creata, non solum subjecit Pater Christo in quantum est Deus, cui ab æterno omnia sunt subjecta, sed etiam humanitati ejus. (S. THOM., Comment. *in Epist. ad Ephes.*, cap. I, lect. 8.)

Notre-Seigneur Jésus-Christ, plutôt que celui de cœur. Le cœur est aussi un membre principal du corps humain ; lui aussi répand et fait circuler la vie dans tous les membres. Rien de grave ne s'opposerait, au fond, à ce qu'on donnât au Fils de Dieu fait homme le nom de cœur de l'Église, de cœur de l'humanité ou du monde créé ; mais celui de chef convient mieux, parce que c'est la tête qui domine extérieurement dans le corps humain et que son action est très apparente, grâce aux sens dont elle est le siège principal ; tandis que l'action du cœur est plus intime et plus cachée. Elle rappelle davantage celle du Saint-Esprit, dans nos âmes et dans l'Église ; c'est pourquoi le nom de cœur de l'Église conviendrait mieux à ce divin Esprit [1].

Une autre question : Jésus-Christ est-il chef non seulement par son âme mais aussi par sa chair? sa dignité de chef s'étend-elle non seulement aux âmes, mais aux corps des hommes, et principalement des membres de son Église.

La réponse est aisée. Jésus-Christ est notre chef aussi bien par sa chair que par son âme, et il possède cette dignité, non seulement vis-à-vis des âmes mais aussi des corps. En effet, l'âme du Sauveur ne contribua pas seule à notre rédemption ; la chair y fut pour une grande part : les souffrances corporelles se joignirent aux souffrances morales, qui méritèrent pour nous des grâces si abondantes. D'autre part, les grâces que Jésus-Christ communique, en qualité de chef, à tous ceux qui dépendent de lui n'agissent pas toutes directement sur les âmes; souvent elles ont pour objet d'apaiser les passions dont la chair est le siège ; elles déposent dans nos corps mortels le germe de la gloire future [2].

1. Caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum ; sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit ; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur. (S. Thom., III p., q. viii, art. 1 ad 3.)

2. Dicendum est quod habet vim influendi humanitas Christi, in quantum est conjuncta Dei Verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est. Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam, et quantum ad corpus : sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus. Uno modo in quantum membra corporis exhibentur arma justitiæ in anima existenti per Christum, ut Apostolus dicit (*Roman.*, vi). Alio modo in quantum vita gloriæ ab anima derivatur ad corpus, secundum illud *Roman.*, viii : *Qui suscitavit Christum Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* (S. Thom., III p., q. viii, art. 2.)

Les textes apportés plus haut prouvent suffisamment que Jésus-Christ est le chef de l'Église, vérité que personne d'ailleurs ne met en doute; mais, en même temps qu'il est le chef de l'Église, l'est-il aussi de tant d'hommes qui n'en font partie à aucun titre, des infidèles, des enfants morts sans baptême et des damnés?

Jésus-Christ fait partie de l'humanité; il en est le premier membre, le membre le plus éminent; c'est à cause de lui que tout le reste existe. Rien donc de ce qui fait partie de l'humanité ne peut lui être étranger; toutes les créatures humaines, quelles qu'elles soient, ont en lui leur chef, mais toutes ne sont pas reliées à ce chef sacré de la même manière. Plusieurs se refusent à recevoir la vie qu'il voudrait leur communiquer; plusieurs, voulussent-elles en profiter, ne le peuvent pas : ce sont des membres morts, des branches que la sève de l'arbre ne saurait plus vivifier.

L'ensemble de l'humanité comprend, au premier rang, les bienheureux du ciel : ce sont les membres glorieux de notre divin chef. Après eux, les âmes du purgatoire : ce sont les membres souffrants; membres assurés de la gloire céleste qui deviendra leur partage aussitôt que la souffrance les aura suffisamment purifiés, pour être admis à la vision béatifique. Viennent ensuite les fidèles de la terre qui ont le bonheur d'être en état de grâce, qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas prédestinés à la persévérance finale et, par suite, au bonheur éternel. Pour ces diverses catégories de membres de l'Église, il n'y a pas de difficulté : tous ont Jésus-Christ pour chef, et tous vivent de sa vie. Ils sont les branches de la vigne et sa sève généreuse circule en eux, quoique avec plus ou moins d'abondance. Les pécheurs eux-mêmes, qui ont reçu le baptême, ont Jesus-Christ pour chef; sa grâce a pénétré leurs âmes, et leur chair a été consacrée par la réception de ses sacrements. Ils sont indignes de lui, mais ils ne sauraient lui devenir étrangers; tant qu'ils sont sur la terre, la possibilité de sentir de nouveau sa vivifiante influence ne leur est pas enlevée.

Mais les infidèles appartiennent-ils aussi à Jésus-Christ comme à leur chef?

Ils ne sont pas membres de Jésus-Christ, puisqu'ils n'ont pas la foi et n'ont pas reçu le baptême. Cependant le Seigneur ne les délaisse pas entièrement; il les appelle à la foi; il les porte par sa grâce à quelques bonnes œuvres; il les retient pour qu'ils ne s'enfoncent pas aussi profondément dans la corruption qu'ils le feraient

sans un tel secours; même les petits enfants, dans le sein de leurs mères, profitent indirectement des grâces accordées à celles-ci en vue de leur maternité. Ni ces petits enfants, ni les infidèles qui ont atteint l'âge de raison, ne sont, à proprement parler, les membres de Jésus-Christ; cependant ils le sont en quelque manière et ils agissent en cette qualité, lorsqu'ils correspondent à quelqu'une des grâces que Dieu ne refuse pas même à ses ennemis les plus endurcis.

On peut aller plus loin encore et dire que Notre-Seigneur est le chef des damnés eux-mêmes, en ce sens qu'ils appartiennent à l'humanité, et que l'humanité tout entière doit reconnaître qu'elle lui doit tout, qu'il est le premier de tous les hommes. Mais si les malheureux qui sont dans l'enfer doivent fléchir le genou au nom de Jésus, ils ne ressentent plus l'influence de sa grâce; ce sont des branches mortes, détachées de l'arbre, et livrées au feu : la sève n'y peut plus circuler. Quant aux petits enfants morts sans la grâce du baptême, Jésus-Christ est aussi leur chef et l'influence de sa grâce s'étend jusqu'à eux, sous la forme des dons de l'ordre naturel qu'il daigne leur accorder. Nous ne parlerons pas des démons, pour qui le trésor de la grâce ne saurait s'ouvrir.

Jésus-Christ, considéré dans son humanité, n'est pas seulement le chef des hommes, comme nous venons de le montrer, mais aussi des anges. S. Paul dit, dans l'Épître aux Éphésiens : « Dieu a « exercé la puissance de sa vertu dans le Christ, le ressuscitant « d'entre les morts, et le plaçant à sa droite dans les cieux, au- « dessus de toute principauté, de toute puissance, de toute vertu, de « toute domination et de tout nom qui est nommé non seulement « dans ce siècle, mais aussi dans le siècle futur. Et il a mis toutes « choses sous ses pieds et il l'a établi chef sur toute l'Église, qui « est son corps et le complément de celui qui se complète entiè- « rement dans tous ses membres [1]. »

C'est bien en qualité d'homme que Jésus-Christ nous est ici présenté par l'Apôtre comme élevé au-dessus de toute principauté, de

1. Secundum operationem potentiæ virtutis ejus, quam operatus est in Christo, suscitans illum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in cœlestibus, supra omnem principatum et potestatem, et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro. Et omnia subjecit sub pedibus ejus, et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam ; quæ est corpus ipsius et plenitudo ejus qui omnia in omnibus adimpletur. (*Ephes.*, I, 19-23.)

toute puissance, de toute vertu et de toute domination. Il est, par rapport aux esprits célestes, quelque chose que ne sont pas le Père ni le Saint-Esprit : il est leur chef, et le chef de toute l'Église, d'une manière qui n'appartient qu'à lui et qui, par conséquent, est propre à son humanité. Tel est l'enseignement des Pères et en particulier de S. Augustin. « Notre chef, dit cet illustre docteur, « est Jésus-Christ. Nous sommes le corps de ce chef; mais sommes-« nous seuls à l'être? Ceux qui ont vécu avant nous ne le sont-ils « pas ? A tous les justes qui ont existé depuis le commencement du « monde, ajoutez les légions et les armées des anges : tout cela « n'est qu'une seule cité sous le sceptre d'un seul roi, une pro-« vince unique gouvernée par un seul général [1]. »

La raison en est que les anges et les hommes ne forment ensemble qu'une seule Église, une république spirituelle dont Jésus-Christ est le chef suprême, à qui tous ceux qui la composent doivent obéissance. Il est le chef des hommes et il l'est aussi des anges, qui sont ses ministres et ses serviteurs. Nous lisons dans l'Évangile qu'après qu'il eut été tenté par le démon, les anges s'approchèrent et le servirent. S. Paul, parlant des anges dans l'Épître aux Hébreux, s'exprime ainsi : « Ne sont-ils pas tous des esprits chargés d'un « ministère, et envoyés pour l'exercer en faveur de ceux qui re-« cueilleront l'héritage du salut [2]? » Dans l'exercice de ce ministère auprès des hommes, c'est à Jésus-Christ, homme, qu'ils obéissent, parce qu'il est l'auteur de notre salut, et que c'est à lui qu'appartient le gouvernement de l'Église. Ajoutons que, d'après S. Denys l'Aréopagite, suivi sur ce point par tous les théologiens, l'humanité de Notre-Seigneur répand dans les anges des grâces d'illumination.

De plus il est permis d'admettre que les anges qui ont persévéré dans le bien ont dû à ses mérites cette grâce de la persévérance et la gloire éternelle qui est leur récompense.

Il faut dire, enfin, que Jésus-Christ, considéré dans son humanité, est le chef, non seulement des anges et des hommes, mais aussi de toutes les créatures. L'apôtre S. Paul lui donne le nom de

1. Caput nostrum Christus est, corpus capitis illius nos sumus : numquid soli nos? Et non etiam illi qui fuerunt ante nos? omnes qui ab initio sæculi fuerunt justi, adjunctis etiam legionibus, et exercitibus angelorum, ut illæ una civitas fiat sub uno rege, et una provincia sub uno imperatore. (S. AUGUST., enarrat. *in Ps.* XXXVI, serm. III.)

2. Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis ? (*Hebr.*, I, 14.)

Premier-né de toute créature, parce que nulle autre n'approche comme lui de Dieu ; nulle autre ne possède une dignité comparable à la sienne. Il fut le premier dans la pensée de Dieu, le premier dont Dieu résolut l'existence et qu'il prédestina ; sa perfection l'emporte incomparablement sur toute perfection créée ; c'est à cause de lui et d'après lui que tout a été fait. Mais il serait difficile d'admettre que son humanité possède quelque influence directe, qui ne pourrait être que physique, sur les êtres inanimés ou sans raison ; il n'y a pas de motif sérieux de lui reconnaître une action actuelle et réelle sur tous ces êtres divers. On ne voit pas ce que la dignité de son humanité adorable y pourrait bien gagner. Si donc Notre-Seigneur Jésus-Christ est le chef, la tête de toutes créatures, c'est parce que toutes choses lui sont soumises et accomplissent sa volonté. En ce sens, les démons eux-mêmes lui reconnaissent cette dignité et ce pouvoir. On peut dire encore qu'il a droit à ce titre parce qu'il peut faire à chacun des êtres existants un bien en rapport avec sa nature, et que tous, les démons et les damnés exceptés, recevront une beauté, une splendeur nouvelle, au jour de la résurrection générale, en vertu des mérites de la rédemption, selon ces paroles de l'Apôtre : « La créature attend d'une vive « attente la manifestation des fils de Dieu, dans l'espérance qu'elle-« même, créature, sera affranchie de la servitude et de la cor-« ruption, pour passer à la liberté de la gloire des enfants de « Dieu [1]. »

Il est temps maintenant de voir en quoi consiste la grâce particulière qui accompagne, en Notre-Seigneur, pour la répandre dans ses membres, la dignité de chef suprême et particulièrement de chef des anges et des hommes, dignité qui se confond avec celle de rédempteur et de sauveur.

L'humanité sainte de Jésus-Christ agit sur ses membres capables de subir l'influence de la grâce, d'une double manière : d'abord elle leur communique le pouvoir d'accomplir des actes de l'ordre surnaturel ; en second lieu, elle leur procure quelque part, moyennant ces actes, aux mérites qu'il a acquis lui-même pendant sa vie mortelle.

D'après une première opinion, la grâce, en vertu de laquelle le

1. Nam expectatio creaturæ revelationem filiorum Dei expectat.... quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei. (*Rom.*, VIII, 19, 21.)

Seigneur agit ainsi sur ses membres, serait tout à fait distincte de la grâce d'union et de la grâce habituelle. Mais cette manière de voir, que nul théologien sérieux n'a adoptée, ne repose sur aucun fondement. En effet, la grâce qui est le principe du mérite n'est pas autre que celle en vertu de laquelle l'homme est sanctifié et agit selon Dieu. Le mérite est même impossible pour quiconque n'est pas en possession de la grâce sanctifiante. Nous avons vu que la grâce qui rend sainte l'humanité de Notre-Seigneur est d'abord la grâce d'union hypostatique, grâce incommunicable qui l'élève à un degré de gloire et de grandeur presque infini. C'est ensuite la grâce habituelle. L'une ou l'autre, ou toutes les deux ensemble, suffisent bien pour que l'humanité du Fils de Dieu contribue, à son tour, à la sanctification des membres dont elle est la tête ; et l'on ne voit pas la raison pour laquelle il faudrait recourir à une troisième.

D'après une autre opinion généralement admise, et que S. Thomas enseigne en propres termes [1], la grâce que Jésus-Christ communique à ses membres, en qualité de chef, est sa propre grâce personnelle, celle dont il a reçu la plénitude et par laquelle son âme a été justifiée ; la grâce en vertu de laquelle il est saint est donc la même par laquelle il nous sanctifie. C'est elle qui fait de lui le chef des anges et des hommes, non seulement par la dignité mais par l'influence qu'il exerce. Néanmoins, si elle est essentiellement la même, elle s'en distingue par l'application qui en est faite aux créatures.

On a dit aussi que la grâce, en vertu de laquelle Jésus-Christ est le chef dont l'influence se répand sur les créatures, qui sont ses membres, est la grâce d'union. S. Thomas semble le croire lorsqu'il enseigne que Jésus-Christ est proprement le chef de l'Église, parce que lui seul peut agir intérieurement sur les âmes par la

1. Sed contra, quod dicitur *Joann.*, I : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus.* Secundum hoc autem est caput nostrum quod ab eo accepimus. Ergo secundum hoc, quod habuit plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiæ habuit secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est. Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum, et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.

Dictum est autem supra quod in anima Christi recepta gratia secundum maximam eminentiam, et ideo ex illa eminentia gratiæ, quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur : quod pertinet ad rationem capitis : et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus secundum quam est caput Ecclesiæ, justificans alios ; differt tamen secundum rationem. (S. Thom., III p., q. VIII, art. 5.)

grâce, et que son humanité possède la vertu de conférer la justice, à cause de son union avec le Verbe [1].

Au fond, ces deux dernières opinions diffèrent peu ou plutôt n'en font qu'une, puisque toutes deux s'appuient sur la doctrine de S. Thomas exposée dans deux articles qui se suivent et ne font que se compléter. La grâce d'union hypostatique suffit pour que Notre-Seigneur sanctifie ceux qu'il veut justifier, à cause de son excellence intrinsèque; mais la grâce habituelle qui est en lui participe à cette vertu; et parce qu'elle a plus d'affinité que la première avec la grâce habituelle qui sanctifie les créatures, elle est, en quelque sorte, l'intermédiaire par le moyen duquel la grâce d'union produit la justification et communique la sainteté.

On pourrait donc distinguer en Notre-Seigneur la grâce en vertu de laquelle il est constitué chef de toutes les créatures, et sanctificateur des anges et des hommes à ce titre, et la grâce au moyen de laquelle il exerce les fonctions afférentes à cette dignité, seconde grâce qui a sa source dans la première. Celle-ci est la grâce incommunicable, la grâce d'union; celle-là est la grâce habituelle personnelle à notre divin Sauveur, mais dont la plénitude est telle qu'il peut être donné à toute créature d'y participer, d'une manière plus ou moins large, selon que sa nature le permet.

Ajoutons que c'est la grâce d'union qui donnait aux actes de Notre-Seigneur Jésus-Christ la vertu de mériter, non seulement pour lui-même, mais aussi pour les autres, et de satisfaire à Dieu pour leurs péchés.

O Jésus, notre chef, vous êtes tout-puissant et infiniment bon! Voyez combien sont grands les besoins de chacun de nous, et voyez les tribulations et les épreuves de toutes sortes de votre sainte Église. Puisque vous daignez habiter au milieu de nous, venez à notre aide. C'est le moment de montrer votre amour pour les hommes et votre infinie libéralité. O Dieu de l'Eucharistie, répandez votre grâce! jamais peut-être elle ne fut plus nécessaire

1. Caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam intrinseco influxu, prout scilicet, virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cætera membra. Alio modo secundum quamdam exteriorem gubernationem : prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigetur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiæ, non est ab aliquo, nisi a solo Christo : cujus humanitas ex hoc quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi. (S. Thom., III p., q. viii, art. 6.)

au monde. Vous êtes notre chef; ne délaissez pas vos membres, tout réfractaires qu'ils soient à la grâce, et daignez leur infuser la vie. N'est-ce pas dans ce but que vous demeurez parmi nous au Très Saint Sacrement?

V.

GRANDEUR ET PERFECTION DES DIVERSES GRACES QUE REÇUT L'HUMANITÉ SAINTE DU FILS DE DIEU INCARNÉ POUR NOUS

La grâce en vertu de laquelle le Verbe de Dieu s'unit à la nature humaine, de sorte que l'humanité fût la nature propre de celui qui, tout en s'unissant à elle, ne cessait pas d'être ce qu'il était de toute éternité, le Fils de Dieu, égal en tout au Père, fut évidemment une grâce infinie. Mais faut-il reconnaître la même infinité à la grâce habituelle et aux autres dons qui furent le partage de l'humanité de Notre-Seigneur par suite de l'union hypostatique?

D'après S. Thomas, Scot, la presque unanimité des théologiens et, en particulier, Suarez et De Lugo, la grâce que reçut l'âme de Notre-Seigneur, en outre de la grâce d'union, ne fut pas infinie. Elle ne le fut ni dans son essence ni dans la mesure selon laquelle il la reçut.

La raison en est que cette grâce était quelque chose de créé, par conséquent de fini, et que, d'autre part, l'humanité de Notre-Seigneur était finie elle-même, ayant été créée. Elle ne pouvait pas communiquer à la grâce l'infinité qu'elle ne possédait pas elle-même. Certainement, si l'on pouvait prouver qu'une grâce infinie, autre que celle de l'union hypostatique, peut exister, il faudrait admettre qu'elle fut en Jésus-Christ, à cause de la dignité de sa personne, même si elle n'était nullement nécessaire pour l'œuvre de la rédemption. Mais on ne peut pas le prouver, tandis que le contraire paraît évident [1].

1. In Christo potest duplex gratia considerari. Una quidem est gratia unionis : quæ sicut supra dictum est, est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanæ naturæ : et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis, quæ quidem potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est quoddam ens. Et sic necesse est quod sit ens finitum ; est enim in anima Christi sicut in subjecto : Anima autem Christi est creatura quædam habens capacitatem finitam : unde esse gratiæ cum non excedat suum subjectum non potest esse infinitum. (S. THOM., III p., q. VII, art. 11.)

Cependant il est permis de dire, dans un certain sens, que la grâce reçue par Notre-Seigneur est infinie, parce que toute autre grâce s'y rapporte et en découle; elle est comme le principe universel de toute grâce qui puisse être accordée à la nature humaine selon la parole de l'Apôtre : « Dieu nous a donné la « grâce en son Fils bien-aimé. » Elle n'est pas infinie en elle-même, mais elle l'est par rapport à nous ; quelles que soient les grâces qui en jaillissent pour l'humanité, jamais cette source toujours débordante ne sera épuisée [1]. S. Thomas, pour faire mieux comprendre sa pensée, compare la grâce de Notre-Seigneur à la lumière du soleil à laquelle rien ne manque pour être parfaite comme lumière, et qui suffit à éclairer, sans s'épuiser jamais, tout ce qu'elle a reçu la mission d'éclairer.

On peut dire encore que la grâce de Jésus-Christ est infinie, à cause de sa relation intime, de son union avec la personne du Verbe. Les œuvres accomplies par le Seigneur, selon son humanité, avaient un mérite infini, à cause de cette union ; pourquoi la grâce ne trouverait-elle pas une infinité en rapport avec son mode d'être, dans cette même union de la nature humaine pour laquelle elle est faite, avec la nature divine ? D'autant plus que la grâce habituelle et les autres dons sont bien pour quelque chose dans l'accomplissement et la perfection des œuvres du Sauveur, quoique la grâce d'union soit la source première de laquelle l'infinité du mérite découle.

Une autre question se présente maintenant. La grâce de l'humanité de Notre-Seigneur, infinie lorsqu'on la considère à certain point de vue, mais cependant finie dans la réalité, était-elle tellement grande, tellement parfaite, qu'il lui fût impossible d'être plus parfaite ou plus grande?

1. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiæ. Et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur : quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiæ : et non datur ei secundum propriam rationem gratiæ. Et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur ; quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiæ : et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiæ pertinet : eo quod secundum propositum Dei, cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura : secundum illud *Ephes.*, I : *Gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam : non quidem secundum se, sed secundum rationem lucis, qui habet quicquid ad rationem lucis pertinere potest. (ID., *ibid.*)

Il y a deux points dont conviennent tous les théologiens : le premier est que l'immensité et la perfection de la grâce furent si grandes en Jésus-Christ, qu'il n'en existe pas et qu'il ne peut pas en exister d'égales, selon les lois ordinaires de la providence, ni chez les anges ni chez les hommes. C'est une vérité de foi, dont la preuve se trouve dans de nombreux textes de la Sainte Écriture et des Pères. A défaut de ces textes, il suffirait de cette seule considération, que le Christ est le Fils de Dieu selon la nature, qu'il est le chef des hommes et des anges, et que son âme a dû, par conséquent, être plus riche et plus ornée de grâce et de gloire que toute autre créature. C'est la pensée de l'apôtre S. Jean lorsqu'il dit : « Nous « avons vu sa gloire, comme la gloire que le Fils unique reçoit « du Père : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti* « *a Patre;* » et c'est l'interprétation que donnent de ce texte S. Cyrille, S. Augustin et plusieurs autres Pères. Voici le commentaire de S. Jean Chrysostome : « Mais que signifient ces pa- « roles : *Sa gloire, comme celle du Fils unique du Père?* Plusieurs « prophètes ont paru tout éclatants de gloire, comme Moïse, Élie, « Élisée, et beaucoup d'autres encore ont été illustrés par des « miracles; de même, les anges qui se sont fait voir aux hommes « dans la lumière et la splendeur de leur nature, et non seule- « ment les anges, mais aussi les chérubins et les séraphins qui « ont apparu au prophète, couverts d'une grande gloire : mais « l'Évangéliste écartant de nous toutes ces choses, élevant nos « esprits au-dessus de la splendeur et de la gloire des créatures, « et des autres serviteurs nos compagnons, nous installe au comble « même des biens et au centre de la gloire. Ce n'est pas la gloire « d'un prophète, ni d'un ange, ni d'un archange, ni des vertus « célestes, ni d'aucune autre créature, s'il en est, que nous avons « vue : mais nous avons vu la gloire du Seigneur même, du roi « même, du vrai Fils unique même, de celui qui est le Seigneur « de tous les hommes; comme si l'Évangéliste disait : Nous avons « vu la gloire qui convient, qui est propre au vrai et à l'unique « Fils de Dieu, roi de tout l'univers [1]. »

1. *Quasi unigeniti a Patre*, quia multi prophetarum glorificati sunt : puta Moyses, Elias, Elisæus et alii multi, quicumque miracula ostenderunt : sed et angeli hominibus apparentes, et eam quæ est propriæ naturæ coruscantem lucem manifestantes : sed et Cherubim et Seraphim cum multa gloria visa sunt a propheta. Ab omnibus his nos abducens evangelista, et supra omnem naturam et conservorum nostrorum claritatem erigens mentem, ad ipsum

Le second point est que l'âme de Notre-Seigneur est la seule qui reçut la plénitude de la grâce dans le sens le plus absolu et sans restriction aucune. S. Jean le fait entendre par ces mots qui complètent le texte cité plus haut : « Plein de grâce et de vérité » : *Plenum gratiæ et veritatis.* Le mot *plein* se rapporte grammaticalement à *Verbe,* dont il est séparé par ce membre de phrase qui forme parenthèse : « Et nous avons vu sa gloire, comme la gloire « que le Fils unique reçoit du Père. » Pour qu'il soit impossible de s'y tromper et d'attribuer cette plénitude à Jean-Baptiste, dont il est question immédiatement après, l'évangéliste y revient presque aussitôt et met ces paroles dans la bouche de Jean-Baptiste lui-même : « Et nous avons tous reçu de sa plénitude : *Et de « plenitudine ejus nos omnes accepimus.* »

Il est dit de plusieurs saints personnages qu'ils reçurent la plénitude de la grâce; tels furent les apôtres, tel fut le saint diacre Étienne qui eut l'honneur de verser le premier de tous son sang pour affirmer la divinité du Sauveur; l'ange Gabriel salua Marie pleine de grâce en lui annonçant qu'elle serait la Mère du Fils de Dieu. Mais la plénitude même de la grâce de Marie n'était que relative. Sans doute, il convient de la placer à un degré incomparablement plus élevé que celle des apôtres et de S. Étienne, mais elle n'approchait pas de la plénitude que possédait l'âme de son divin Fils; elle n'était qu'un écoulement de cette plénitude de laquelle les apôtres et tous les saints reçoivent la grâce qui leur est mesurée. La mesure qu'ils en reçoivent peut être aussi grande que leur être borné est susceptible d'en recevoir, et alors on peut dire qu'ils sont remplis de grâce. Mais un vase étroit, tout rempli qu'il soit d'un parfum précieux, n'en contient pas autant qu'un autre de dimensions plus grandes. La plénitude de grâce en Notre-Seigneur fut telle que, sans diminuer aucunement, elle suffit à procurer à toutes les créatures les plus favorisées, même à la bienheureuse Vierge sa Mère, une abondance de grâce presque incommensurable. C'est S. Jean-Baptiste qui nous l'assure lorsqu'il dit : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. »

nos honorum perduxit verticem. Quasi dicat : Non ut prophetæ aut alterius hominis, angeli, aut archangeli, aut alicujus superiorum virtutum est gloria quam vidimus, sed quasi ipsius dominatoris, ipsius regis, ipsius naturalis Filii unigeniti. Ac si dicat : Vidimus gloriam qualem decebat et conveniens est habere unigenitum et naturalem Filium. (S. CHRYSOST., hom. XII *in Joann.*)

On peut demander encore : La grâce que reçut l'âme de Notre-Seigneur, en dehors de la grâce d'union avec la personne du Verbe, aurait-elle pu être plus abondante ou plus parfaite qu'elle ne le fut dans la réalité ?

Pour ceux qui regardent comme infinie la grâce de Jésus-Christ, il n'existe pas de difficulté : l'infini n'est pas susceptible d'augmentation et, d'après cette opinion, la grâce ne pouvait être en lui ni plus grande ni moins grande qu'elle ne fut. Mais on a vu que cette infinité ne convient pas à la grâce habituelle, non plus qu'aux autres dons : ce sont des grâces créées et par conséquent finies. De plus, elles sont données à la nature humaine, qui est elle-même créée, et ne peut pas leur communiquer une infinité qui ne lui appartient pas. La grâce de Notre-Seigneur a donc des bornes. Qu'on les recule autant qu'il plaira, elles existent, parce que cette grâce n'est pas Dieu, ni un attribut essentiel de Dieu. Puisque ces bornes existent, il n'était pas impossible à la puissance absolue de Dieu de les reculer encore. Il pouvait agrandir le vase indéfiniment et le tenir toujours rempli de parfums toujours plus précieux. Pourquoi s'est-il arrêté à la mesure de grâce que l'humanité adorable du Sauveur a reçue ? Lui seul le sait. Il ne pouvait atteindre l'infini ; il fallait donc faire choix d'un point auquel il s'arrêtât ? Sans doute ce point est aussi près de l'infini que l'exigeait la dignité du Verbe divin et la libéralité de Dieu. Remettons-nous-en à sa sagesse et à son amour, pour la nature humaine que son Fils unique avait daigné prendre.

Si la grâce habituelle n'était pas simplement infinie, mais mesurée, en la personne de Notre-Seigneur, que faut-il penser de sa charité actuelle, ou de l'amour que son âme humaine portait à Dieu ?

On doit en raisonner comme de la grâce habituelle et des autres dons. Sa charité n'était pas, à proprement parler, infinie ; mais il est impossible à aucune imagination créée de se faire une idée de sa grandeur. En effet, il convient d'admettre que dans tous ses actes, Jésus-Christ agit selon toute l'intensité et toute l'étendue de son amour pour son Père ; autrement il y aurait eu de sa part une imperfection, ce qu'on ne peut avancer sans blasphème ; il aurait pu faire mieux qu'il ne faisait. La grâce habituelle, ou la charité qui était en lui, l'emportait, en intensité comme en perfection, sur celle de tous les saints réunis, sans excepter sa bienheureuse Mère :

chacun des actes qu'il faisait méritait donc un accroissement de charité plus grand que tous les actes ensemble de tous les saints, depuis Abel jusqu'au dernier des élus qui vivra sur la terre. Comptez, si vous le pouvez, tous les actes intérieurs et extérieurs de Jésus-Christ depuis l'instant de son Incarnation jusqu'à celui de son dernier soupir sur la croix, et jugez de ce que pouvait être une charité presque infinie dès son origine, et qui croissait dans des proportions inconcevables avec chacun de ces actes.

Mais il faut remarquer que si nous parlons ici comme on doit le faire lorsqu'on parle des saints, ce n'est que pour mieux faire comprendre ce qu'il en était de la grâce du Seigneur. Dans la réalité, sa charité actuelle ne reçut pas plus d'accroissement que sa grâce habituelle, pendant le cours de sa vie parmi nous. Dieu connaissait à l'avance tous les actes, tous les mérites futurs de l'humanité sainte que s'unirait son Fils, et, dès le premier instant de son existence comme homme, Jésus-Christ agit en tout avec la même charité actuelle, que dans les derniers jours de sa vie. Il croissait en sagesse en même temps qu'en âge, devant Dieu et devant les hommes ; mais cet accroissement n'était que la manifestation, graduée et réglée sur les circonstances, des trésors incommensurables de grâce et de perfection qu'il avait possédés dès le sein de sa Mère.

Il est aisé d'appliquer ce qui vient d'être dit sur la grâce habituelle et la charité actuelle en Jésus-Christ à tous les autres dons qui furent aussi son partage. Il les posséda, non pas à un degré infini, mais comme il convenait à la personne du Fils de Dieu fait homme, et à la mission qu'il venait remplir sur la terre, envoyé par son Père.

Et maintenant dans la très sainte et très adorable Eucharistie, qui oserait penser que l'humanité du Seigneur est moins élevée en perfection qu'elle ne le fut pendant sa vie mortelle? Non, vous n'avez rien perdu, ô notre divin Sauveur. Vous êtes toujours l'Homme-Dieu, le chef-d'œuvre le plus parfait qu'il fût donné à la toute-puissance divine d'accomplir. Pendant toute l'éternité, le bonheur des anges et des saints sera de contempler, avec votre divinité qui est aussi celle du Père et du Saint-Esprit, les perfections presque infinies de votre humanité, que nous possédons dans nos tabernacles.

VI.

QUELQUES MOTS SUR LES VERTUS DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST EN GÉNÉRAL

Notre divin Sauveur, dans l'Eucharistie, est pour nous la source de toutes les grâces, comme il en est l'auteur. Est-il aussi le réceptacle et le modèle de toutes les vertus ?

S. Thomas pose cette question : Jésus-Christ possédait-il toutes les vertus ? Et il répond affirmativement. La raison qu'il en donne est la plénitude de sa grâce. Toutes les vertus découlent de la grâce habituelle, comme toutes les puissances de l'âme découlent de son essence. La grâce habituelle, que Notre-Seigneur possédait dans toute sa plénitude, était donc accompagnée de toutes les vertus ; et ces vertus étaient d'autant plus parfaites que la grâce dont elles découlaient, comme de leur source, était plus abondante [1].

Il faut cependant observer que certaines vertus impliquent une imperfection, ou même des fautes passées ; il en est aussi qui ne sont pas compatibles avec l'état de vision béatifique qui fut celui de Notre-Seigneur, dès l'instant même de son incarnation. Il ne pouvait donc pas posséder ces dernières vertus, incompatibles avec son état ; et il ne pouvait pas non plus posséder, sinon d'une manière éminente ou indirecte, celles qui impliquent quelque faute passée ou quelque imperfection. Ainsi l'on ne peut pas dire que ni la foi ni l'espérance furent des vertus de Jésus-Christ, parce que la foi a pour objet les mystères divins que l'on ne voit pas, mais que l'on croit sur la parole de Dieu, et l'espérance, les biens surnaturels que l'on attend.

Or l'âme de Notre-Seigneur contemplait face à face l'essence divine et ses plus profonds mystères et, par là même, elle jouissait du bonheur suprême qui fait l'objet de l'espérance des saints, tant qu'ils vivent sur la terre.

1. Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est (III, q. CX, art. 3 et 4), sicut gratia respicit essentiam animæ, ita virtus respicit potentiam ejus. Unde oportet quod sicut potentiæ animæ derivantur ab ejus essentia, ita virtutes sint quædam derivationes gratiæ. Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animæ, quantum ad omnes animæ actus : et ita Christus habuit omnes virtutes. (S. THOM., III, q. VII, art. 2.)

On ne peut pas dire davantage que la vertu de pénitence fut en lui, si la pénitence suppose quelque péché commis d'abord par celui qui possède et pratique cette vertu; mais on peut l'entendre aussi de l'inclination à détester le péché par amour pour Dieu, et à regretter sincèrement qu'il ait été commis, quoique celui qui éprouve cette inclination ne soit pour rien dans l'acte qu'il regrette et déteste, sans même qu'il y ait en lui le pouvoir de pécher. La vertu de pénitence ainsi entendue n'implique aucune imperfection, ni présente ni passée; elle pouvait donc convenir à Notre-Seigneur; mais l'on peut dire aussi qu'elle se rapproche tant de plusieurs autres vertus telles que la charité, la justice, la religion, qu'il est difficile de ne pas les confondre sous un certain rapport. Ces vertus, particulièrement celles de justice et de religion, étaient infuses en Notre-Seigneur et elles étaient en lui, proportions gardées, ce qu'elles sont en nous; elles y étaient avec leurs éléments que l'on retrouve dans la vertu de pénitence, la détestation du péché parce qu'il offense Dieu et la volonté de le réparer, mais non pas le regret d'en avoir été souillé, regret qui ne peut convenir qu'à nous, et qui est le caractère propre de la pénitence chez tous les enfants d'Adam, Jésus et Marie exceptés.

Non seulement Notre-Seigneur possédait toutes les vertus morales qui, par leur nature même, sont infuses dans l'âme, mais il y avait aussi en lui les vertus acquises, c'est-à-dire cette disposition naturelle, cette facilité à pratiquer les diverses vertus morales, que procure leur long exercice et la multiplicité de leurs actes. Sans doute, ces vertus acquises n'avaient pas à réprimer en lui, comme elles le font dans les autres hommes, les révoltes des passions, qui n'existaient pas; elles n'avaient pas à réprimer des excès quelconques même dans l'inclination vers le bien, mais elles donnaient à l'exercice des vertus infuses la dernière perfection. C'est ainsi que le premier homme avait reçu par infusion ces vertus que l'on acquiert par la pratique, quoiqu'il n'y eût en lui aucune passion immodérée à calmer ou à réprimer. On verra plus tard qu'il y eut en Jésus-Christ une science acquise : pourquoi n'admettrait-on pas de même une vertu acquise?

Mais il faut remarquer ici que ces vertus que l'on nomme acquises, et qui le sont en réalité chez les autres hommes, Jésus les posséda par infusion, dès le premier instant de son existence, comme les autres vertus. Elles n'étaient donc pas, à proprement

parler, des vertus acquises pour lui et par lui. Elles étaient les mêmes que chez les autres hommes, et c'est pourquoi on les désigne sous le même nom, mais leur mode d'origine était différent.

Jésus-Christ posséda donc ces vertus infuses qui sont des perfections dont l'humanité est susceptible, et qui ne répugnaient en rien à l'union de sa nature humaine avec la divinité, puisqu'elles ne supposent aucune imperfection ni aucune faute antérieure, mais qu'elles sont simplement une perfection nouvelle. Il les posséda au degré suprême, parce qu'en prenant la nature humaine, le Verbe divin orna cette nature de toute la perfection qu'elle était susceptible de recevoir; il convenait donc qu'il eût, comme homme, les vertus acquises, au degré le plus élevé qu'elles puissent atteindre. Il est vrai qu'à la rigueur il aurait pu s'en passer, et que l'union du Verbe avec sa nature humaine suffisait pour qu'il n'eût rien à craindre des faiblesses ou des propensions naturelles, que les vertus acquises ont pour effet d'aider la volonté à surmonter; mais il convenait aussi que la facilité pour pratiquer la vertu provînt, en sa nature humaine, des mêmes causes qui la donnent ordinairement aux saints.

Ajoutons encore que les vertus acquises furent le partage de Notre-Seigneur, dès le premier instant de son existence comme homme, et que, dès lors aussi, elles possédèrent toute leur perfection. Il le fallait bien pour que le Verbe divin, en s'unissant à la nature humaine, trouvât cette nature à la hauteur de la dignité infinie qu'il lui conférait. Il n'était nullement nécessaire ni utile à l'œuvre de la rédemption, pour laquelle le Fils de Dieu venait sur la terre, que l'infusion de ces vertus dans toute leur plénitude fût retardée, ne fût-ce que d'un instant. Pourquoi aurait-il imposé ce retard et cette privation à son humanité?

On dira peut-être qu'il est plus parfait d'acquérir une vertu par ses propres efforts que de la recevoir ainsi par infusion, et de tenir un bien de soi-même que d'un autre. Peut-être en est-il ainsi en plusieurs circonstances; mais un principe certain est qu'il vaut mieux n'avoir jamais manqué d'une vertu que de ne l'avoir acquise, à un degré égal, qu'avec du temps et des efforts.

Jésus-Christ posséda donc toutes les vertus compatibles avec son état et sa sainteté infinie; il les posséda par infusion, même celles qu'on nomme vertus acquises, dès le premier instant de son existence comme Homme-Dieu; il les posséda telles et au même degré

qu'il devait les posséder pendant toute sa vie mortelle, et qu'il les possède encore dans la gloire du ciel. Les actes de vertu qu'il accomplissait ne lui en rendaient pas l'exercice plus agréable ni plus facile, et il n'y avait pas en lui plus de penchant pour une vertu que pour une autre; sur tous les points, la perfection était portée à son degré suprême; déchoir était impossible et s'élever plus haut ne l'était pas moins.

Il faut cependant reconnaître que le corps adorable du Sauveur put s'endurcir par l'exercice et devenir ainsi moins sensible aux travaux et à la fatigue; mais ces dispositions corporelles étaient d'ordre matériel, et n'avaient pas de rapport avec la perfection de la vertu.

Il a été dit plus haut que Notre-Seigneur Jésus-Christ ne posséda pas les vertus qui impliquent quelque imperfection, telles que la foi et l'espérance qui sont pour nous le fondement de toutes choses, tandis que nous vivons sur la terre, mais qui n'auront plus de raison d'être dans la gloire du ciel. Il est nécessaire, vu l'importance de ces deux vertus théologales, d'y revenir avec un peu plus de détails.

S. Thomas demande : La *foi* était-elle en Jésus-Christ? et il répond : « Selon la parole de l'Apôtre aux Hébreux : *La foi est « le fondement des choses que l'on doit espérer, et la démons- « tration de celles qu'on ne voit point.* Or il n'y eut rien que « Jésus-Christ ne vît, comme le lui dit S. Pierre : *Vous savez « toutes choses.* La vertu de foi n'exista donc pas en lui. » Puis, le saint docteur, développant cet argument, dit que l'objet de la foi est une chose divine que l'on ne voit pas. Ce qui distingue formellement une vertu d'une autre, ce qui la fait être ce qu'elle est, c'est son objet. Si donc il n'y a pas de chose divine qu'il ne voie pas, il n'existe pas davantage pour lui d'objet de foi, par conséquent cette vertu n'est pas en lui. Or, dès le premier instant de sa conception, Notre-Seigneur Jésus-Christ a vu Dieu dans son essence, par conséquent la foi ne lui a pas été possible [1].

1. *Utrum in Christo fuerit fides?* Videtur quod, etc. Sed contra est quod dicitur (*Hebr.*, XI, 1) quod fides est argumentum non apparentium : sed Christo nihil fuit non apparens, secundum quod dixit ei Petrus (*Joann.*, ult., 17) : *Tu omnia nosti.* Ergo in Christo non fuit fides.

Respondeo dicendum quod sicut in secunda parte dictum est (II, II, q. I, art. 4), objectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis sicut et quilibet alius recipit speciem ab objecto. Et ideo excluso quod res divina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem a primo instanti suæ conceptionis plane vidit Deum per essentiam, ut infra dicetur. Unde in eo fides esse non potuit. (S. Thom., III p., q. VII, art. 3.)

Mais si Jésus-Christ, parce qu'il jouissait de la vision intuitive de Dieu, ne pouvait avoir la vertu de foi qui suppose nécessairement l'absence de ce privilège d'un prix infini, il n'en a pas moins eu, pendant sa vie mortelle, le mérite qui résulte de l'acte de foi bien fait, mérite qui consiste en ce que l'homme, pour obéir à Dieu, donne son assentiment à ce qu'il ne voit pas, selon cette parole de S. Paul aux Romains : « Nous avons reçu par Jésus-Christ la « grâce et l'apostolat pour faire obéir à la foi toutes les nations en « son nom. » Or Jésus-Christ a pratiqué l'obéissance : « Il fut obéis- « sant jusqu'à la mort et à la mort de la croix [1]. » Et son obéissance parfaite lui donna, entre tous les mérites dont cette vertu est la source première, ceux qui proviennent en particulier de l'acte de foi.

Tous les théologiens qui prennent S. Thomas pour guide reconnaissent, avec lui, que Jésus-Christ ne fut pas privé du mérite qui résulte de l'acte de foi ; mais d'où venait précisément ce mérite ? Il y a sur ce point deux opinions principales.

Les uns disent qu'il eut le mérite de la foi, parce que son esprit était préparé à donner son assentiment parfait à toutes les vérités de la foi, s'il ne les avait pas connues par la vision intuitive. Mais cette préparation n'est pas autre chose que la foi elle-même ; et elle eût été absolument inutile en Notre-Seigneur, qui jouissait de la vue intuitive comme en jouissent les saints au ciel, et qui savait, comme eux, qu'il ne pouvait la perdre. Le Verbe incarné ne s'arrêtait pas à des hypothèses irréalisables, pour y trouver la source de son mérite.

Les autres enseignent, avec plus de raison, que dans la science infuse que reçut l'âme de Jésus-Christ, se trouvait contenue éminemment et sans aucune imperfection la connaissance du mystère de la Trinité et de tous les autres mystères qui nous sont révélés par la foi [2]. Et parce que cette connaissance était libre et avait

1. Meritum fidei consistit in hoc quod homo ex obedientia Dei assentit illis quæ non videt : secundum illud *Romanor.* (I, 5) : *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus.* Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud *Philipp.* (II, 8) : *Factus est obediens usque ad mortem.* (S. THOM., III p., q. VII, art. 3 ad 2.)

2. Anima Christi primo quidem cognovit quæcumque pertinent ad scientias humanas; secundo vero per hanc scientiam (divinitus inditam), cognovit Christus omnia illa quæ per revelationem divinam hominibus innotescunt. (S. THOM., III p., q. XI, art. 1.)

toutes les conditions requises pour le mérite, l'âme de Notre-Seigneur avait par elle tout le mérite de la foi.

La vertu d'*espérance* n'était pas plus possible en Jésus-Christ que la vertu de *foi*, parce que l'on n'espère pas ce que l'on possède, et que dès le premier moment de l'union du Verbe divin avec la nature humaine, l'humanité du Fils de Dieu fut en pleine possession de la vision béatifique. La possession de Dieu est l'objet formel de l'espérance, vertu théologique : comment l'âme de Notre-Seigneur aurait-elle pu espérer ce qui était à elle dans toute sa plénitude, et dont elle avait la certitude absolue de n'être jamais privée [1] ?

Il était cependant des biens que Notre-Seigneur Jésus-Christ ne possédait pas encore, mais qu'il savait d'une science absolument certaine qu'il posséderait un jour. Pendant les trente-trois années de sa vie mortelle, son corps adorable n'était pas en possession habituelle de la gloire et des autres qualités que la résurrection devait lui communiquer ; il était sur la terre et non pas assis à la droite du Père dans le ciel. Peut-on dire que notre divin Sauveur espérait ces biens qu'il attendait? Il les attendait ; il les désirait même, comme il désirait ardemment le baptême de sang dont il devait être baptisé au temps de sa passion ; mais ce n'était pas l'espérance, qui suppose toujours quelque possibilité de ne pas atteindre le but que l'on désire, et vers lequel on tend. Ce n'était pas surtout l'espérance, vertu théologique dont l'objet formel est la possession de Dieu.

Notre-Seigneur Jésus-Christ désirait, selon sa nature humaine, la glorification et le triomphe suprême qui lui était réservé ;

1. Sicut de ratione fidei est quod aliquis assentiat iis quæ non videt; ita de ratione spei est, quod aliquis expectet id quod nondum habet. Et sicut fides, in quantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo : ita etiam spes, in quantum est virtus theologica, habet pro objecto ipsum Deum, cujus fruitionem homo principaliter expectat per spei virtutem. Sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare : sicut et ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed etiam de quibuscumque aliis divinitus sibi revelatis. Christus autem a principio suæ conceptionis plene habuit fruitionem divinam (ut infra dicetur, et ideo virtutem spei non habuit). Habuit tamen spem respectu aliquorum, quæ nondum erat adeptus : licet non habuerit fidem respectu quorumcumque : quia licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habuit omnia, quæ ad ejus perfectionem pertinebant, puta immortalitatem, et gloriam corporis, quam poterat sperare. (S. Thom., III p., q. vii, art. 4.)

S. Thomas a même donné le nom d'espérance à ce désir, mais ce n'était pas l'espérance proprement dite, même abstraction faite de la vertu théologique. D'autre part, la vertu théologique d'espérance suppose la foi et s'appuie sur elle, selon la parole de l'Apôtre : « La foi est le fondement des choses que l'on doit espérer [1]. » Nous avons vu que la foi proprement dite n'existait pas en Notre-Seigneur, parce qu'il voyait ce que nous croyons par la foi sans le voir ; l'espérance ne pouvait donc pas être non plus en lui.

Nous ne parlerons pas de la vertu de *charité*, qui est inséparable de la sanctification et de la grâce habituelle. Ce n'est pas non plus le lieu de nous arrêter ici à chacune des vertus de Notre-Seigneur en particulier. L'occasion d'en traiter avec l'ampleur qu'un tel sujet réclame se présentera lorsque nous aurons à considérer comment nous devons témoigner notre amour et notre dévotion envers lui présent dans la sainte Eucharistie, par l'imitation des exemples qu'il nous y donne.

Ces quelques mots peuvent suffire pour donner une idée des vertus de Notre-Seigneur, pendant sa vie mortelle, telle du moins qu'il nous est possible de la concevoir ici-bas. Mais que sont ces mêmes vertus, maintenant que cet adorable Sauveur est au ciel? Que sont-elles en son âme présente au Très Saint Sacrement? Nous le saurons un jour si nous en sommes dignes, et nous le serons si nous tâchons d'imiter les exemples que Jésus nous a donnés, tandis qu'il vivait parmi nous et comme l'un de nous.

1. Est autem fides sperandarum substantia rerum. (*Hebr.*, XI, 1.)

CHAPITRE VIII

UNITÉ DE LA PERSONNE ET DISTINCTION DES DEUX NATURES EN JÉSUS-CHRIST EUCHARISTIQUE, FILS DE DIEU VÉRITABLE ET NON PAR ADOPTION.

I. Unité de la personne en Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de la très sainte Vierge. — II. Distinction des deux natures en la personne unique de Jésus-Christ présent au Très Saint Sacrement. — III. Jésus Eucharistique, Fils de Dieu par nature et non par adoption. — IV. Deux volontés et deux opérations distinctes en Notre-Seigneur Jésus-Christ. — Communication des idiomes.

I.

UNITÉ DE LA PERSONNE EN NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, FILS DE DIEU ET FILS DE LA TRÈS SAINTE VIERGE

Notre-Seigneur Jésus-Christ, présent au Très Saint Sacrement de l'Eucharistie, est Dieu et il est homme. Il y a donc en lui deux natures ; mais ces deux natures ont-elles chacune sa personnalité distincte, ou bien appartiennent-elles à une seule et unique personne ? Évidemment il n'y a qu'un seul Jésus-Christ, et les deux natures qui sont en lui ne relèvent que d'une personne unique. Cette vérité n'aurait pas besoin qu'on s'y arrêtât davantage, si elle n'avait pas été, au commencement du ve siècle et dans la suite, l'occasion des furieuses attaques de Nestorius et de ses partisans, contre la foi chrétienne.

Nestorius, natif de Germanicie, mais élevé à Antioche, fut fait évêque de Constantinople en 428. Son ordination fut applaudie presque universellement. S. Cyrille lui écrivit pour lui en témoigner sa joie, et lui souhaiter de la bonté de Dieu les biens les plus excellents. Mais cette joie ne fut pas de longue durée. Les homélies de Nestorius ayant été portées en Égypte aussi bien qu'ailleurs, on vit en un moment s'évanouir les grandes espérances qu'on avait conçues de lui. S. Cyrille fut un des premiers à réfuter les erreurs renfermées dans ces homélies. Sur son initiative, ces erreurs furent condamnées d'abord dans un concile rassemblé à Alexandrie, puis dans un autre concile tenu à Rome, sous la présidence du pape Célestin et dans le concile général d'Éphèse, présidé par S. Cyrille, au nom du pape, en l'an 430.

Les preuves sont nombreuses qui démontrent invinciblement l'unité de la personne, dans le Fils de Dieu fait homme [1].

Elles abondent dans les écrits des Pères du ve siècle, et c'est là principalement qu'il faut les aller prendre comme à leur source. On le comprend lorsqu'on fait attention que le nestorianisme, l'eutychianisme, l'arianisme et d'autres hérésies encore, si puissantes à cette époque, s'attaquaient plus ou moins ouvertement à la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il suffira ici d'en donner quelques-unes tirées de la Sainte Écriture, de la tradition et de la raison théologique.

La Sainte Écriture nous enseigne d'abord que le Fils de Dieu s'est fait homme. Dès la première page de son Évangile, l'apôtre S. Jean, le grand dépositaire des secrets du cœur de Jésus, nous dit : « Le Verbe s'est fait chair. » Et comment faut-il entendre cette parole? Le symbole de S. Athanase le déclare en ces termes : « Il n'y a pas deux Christs mais un seul Christ : un, non par la « conversion de la divinité en la chair, mais par l'élévation de « l'humanité jusqu'à Dieu [2], » par une union véritable et hypostatique. Dieu n'a pas cessé d'être Dieu : comme tel il est immuable ; mais il existait pour lui un moyen de se faire homme, de *devenir chair*, comme dit S. Jean, et ce moyen, il a daigné l'employer. A sa divinité immuable parce qu'elle est éternelle et infinie, il a donné une âme humaine et un corps comme les nôtres. Ce corps et cette âme, il les a élevés jusqu'à lui, jusqu'à les faire siens; ils sont devenus son corps et son âme comme notre corps et notre âme sont les nôtres, et au même titre, avec cette différence pourtant que le corps et l'âme de Jésus-Christ sont ceux d'une personne divine et non pas humaine comme en nous.

C'est ce qu'explique l'apôtre S. Paul lorsqu'il dit : « Étant dans « la forme de Dieu, » c'est-à-dire étant véritablement Dieu, le Christ « s'est anéanti lui-même, prenant la forme d'esclave, ayant « été fait semblable aux hommes [3]. » Et, de fait, Notre-Seigneur nous a été semblable en tout, le péché excepté. On lit aussi dans l'épître aux Galates : « Lorsqu'est venue la plénitude du temps,

1. Voir particulièrement TOURNELY, *de Incarnatione*, quæst. VII.

2. Non duo tamen sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. (*Symb. S. Athanas.*)

3. Qui cum in forma Dei esset...., formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus. (*Philipp.*, II, 6.)

« Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme, soumis à la loi, « pour racheter ceux qui étaient sous la loi [1]. » Ces mots « formé « d'une femme : *factum ex muliere,* » indiquent évidemment, entre la nature divine du Fils de Dieu et la nature humaine à laquelle il s'unissait, une union plus intime et plus complète que celle que crée, entre deux êtres, un rapprochement quelconque, ou un sentiment d'affection. Il y a dans ces termes l'expression d'une union réelle, physique et personnelle des deux natures de Jésus-Christ. Jamais on ne dira de deux amis que l'un est devenu l'autre, ni d'un saint qu'il est devenu Dieu, quelque intime que soit son union avec Dieu par la grâce. Le Fils de Dieu, envoyé par son Père, est devenu fils de la femme, formé de sa substance. Sa divinité n'a pas changé assurément; mais néanmoins il a emprunté à une femme une nature nouvelle qui fait que, sans cesser d'être Dieu, il est homme; il est serviteur, il est soumis à la loi, comme ceux qu'il vient racheter et délivrer d'un joug trop pesant pour la faiblesse humaine.

Et ce Fils de Dieu fait homme n'est qu'une seule et unique personne, Dieu et homme tout ensemble. C'est bien le Verbe divin qui s'est fait chair, comme dit S. Jean : *Et Verbum caro factum est*. Il est chair, mais il est encore le Verbe, et la chair ou le corps, en lui, ne fait pas partie de quelque personne qui soit distincte de lui. C'est bien le même encore qui, selon l'Apôtre, était dans la forme de Dieu : *cum in forma Dei esset*, et qui, s'étant fait semblable à l'homme, a revêtu la forme de serviteur. C'est bien le même enfin qui, étant Fils de Dieu, a été envoyé par son Père et a pris un corps de la substance d'une femme, *factum ex muliere*, devenant ainsi sujet de la loi qu'il avait faite comme Dieu. Si donc c'est le même fils de Dieu qui est Dieu et qui est homme, qui est serviteur, qui est chair, il n'y a qu'une seule et unique personne. On voit bien dans ces textes deux natures distinctes, mais il n'y a qu'un seul et unique Jésus-Christ à qui ces deux natures appartiennent, et à qui sont attribuées les propriétés de chacune d'elles.

Qui pourrait méconnaître la nature humaine dans ces différents textes : *Factum ex muliere*, « formé de la femme; » *formam*

1. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret. (*Galat.*, IV, 4, 5.)

servi accipiens, « prenant la forme de serviteur ? » Qui pourrait la méconnaître dans ces paroles d'Isaïe : « Un petit enfant nous « est né [1] ? » Et dans celles de S. Paul aux Romains : « Les pères « des *Israélites* sont ceux de qui est sorti, selon la chair, le Christ « même qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans tous « les siècles [2] ? »

Et s'il est impossible de refuser à Jésus-Christ la nature humaine que la Sainte Écriture lui attribue en tant de passages, il ne l'est pas moins de refuser au même Jésus-Christ, à la même et unique personne, la nature divine avec tous ses attributs. Lui, dont tous les actes et toutes les paroles nous prêchent l'humilité, n'hésite pas à déclarer en plusieurs circonstances qu'il est véritablement Dieu ; ou, ce qui est la même chose, qu'il possède les attributs essentiels de la divinité. Il affirme son éternité, lorsqu'il dit aux Juifs : « En vérité, en vérité, je vous le dis : avant qu'Abraham « eût été fait, je suis [3]. » L'importance qu'il attache à cette déclaration se révèle assez par la forme qu'il lui donne. C'est avec serment qu'il affirme que son existence n'a pas commencé lorsqu'il est né de Marie, mais qu'il existait avant même qu'Abraham fût. Et ce n'est pas sans motif qu'il se sert de l'expression : *ego sum*, « je suis, » qui exclut le passé et l'avenir, pour ne laisser place qu'au présent. Dieu seul peut dire d'une manière absolue : Je suis : *Ego sum;* et c'est à ce caractère qu'il a voulu se faire reconnaître par le peuple qu'il avait choisi. Lorsque Moïse lui demanda son nom, il ne lui en donna pas d'autre : *Ego sum qui sum :* « Je suis celui qui suis. » Jésus-Christ est aussi, comme son Père céleste, *Celui qui est;* par conséquent, il est Dieu. Mais cette déclaration, si elle était isolée, pourrait paraître insuffisante à prouver la divinité du Sauveur. Voici donc une autre parole de Jésus : « Le Père et moi, nous sommes un : *Ego et Pater unum « sumus.* » Ce n'est plus seulement sa propre éternité qu'il affirme par ces mots, mais son unité de nature et de substance avec son Père. « Moi et mon Père nous sommes un [4], » dit-il ; ou plutôt, pour bien rendre la force du texte original, « nous sommes

1. Parvulus natus est nobis. (*Is.*, IX, 6.)
2. Quorum patres ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. (*Rom.*, IX, 5.)
3. Amen amen dico vobis, antequam Abraham fieret, ego sum. (*Joann.*, VIII, 58.)
4. Ego et Pater unum sumus. (*Joann.*, X, 30.)

« une même chose. » Il n'y a qu'un seul Dieu; son Père est ce Dieu, et lui-même n'est qu'une seule chose avec son Père, c'est-à-dire Dieu comme lui et le même Dieu que lui. Ailleurs, il dit encore : « Je suis sorti de mon Père et je suis venu dans le monde [1]. » Lui que ses apôtres et tout le peuple juif voyaient de leurs yeux et pouvaient toucher de leurs mains, lui que tous connaissaient pour le Fils de Marie, et qu'ils appelaient le fils du charpentier, était homme sans doute; mais avant de paraître revêtu de notre humanité, il existait dans le sein de son Père; il était Dieu. Aussi, lorsque, après sa résurrection, S. Thomas eut vu de ses yeux et touché de ses mains les glorieuses cicatrices qui prouvaient la réalité de sa chair et de sa résurrection, l'apôtre, d'abord incrédule, s'écria-t-il : « Mon Seigneur et mon Dieu! « *Dominus meus et Deus meus!* » Il touchait l'humanité, et il reconnaissait la divinité. Dans ces quelques textes, qu'il serait aisé de multiplier, l'humanité et la divinité se manifestent très distinctes, en un seul et même Jésus-Christ, et nous ne voyons paraître qu'une personne unique en deux natures, la personne du Verbe divin fait chair.

Une autre preuve encore de l'unité de personne en Jésus-Christ est la qualité de Mère de Dieu que la Sainte Écriture reconnaît à Marie, et que nous saluons comme l'un des dogmes les plus chers à notre foi et à notre piété filiale.

On connaît ce texte d'Isaïe : « Voici que la Vierge concevra et « enfantera un Fils, et il sera appelé du nom d'Emmanuel : ce qui « signifie : Dieu avec nous [2]. » L'ange de l'Incarnation disait à son tour à Marie : « La chose sainte qui naîtra de vous sera appelée « Fils de Dieu [3]. » Nous avons déjà cité ces paroles de l'Apôtre aux Galates : « Dieu a envoyé son Fils fait de la femme [4]. » Il dit aussi, dans l'Épître aux Romains, que le Fils de Dieu « est né de la race « de David, selon la chair [5]. » On voit que c'est toujours la même personne, le même Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme. Marie conçoit dans son sein et elle enfante ce Dieu qui se fait

1. Exivi a Patre et veni in mundum. (*Joann.*, XVI, 28.)
2. Ecce Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel, quod est interpretatum : *Nobiscum Deus.* (*Is.*, VII, 14.)
3. Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei. (*Luc.*, I, 35.)
4. Misit Deus filium suum factum ex muliere. (*Galat.*, IV, 4.)
5. Quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem. (*Rom.*, I, 2, 3.)

homme : elle est sa mère. La *chose sainte* ou le *saint* qui naît d'elle est le Fils de Dieu : elle est sa mère. Le Fils de Dieu envoyé par son Père prend sa nature humaine dans le sein d'une femme et, par elle, il sort de la race de David selon la chair; il est donc réellement, selon la chair, le Fils de cette femme comme il est celui de David. Il n'y a pas deux fils de Dieu ni deux fils de Marie, mais un seul, Jésus-Christ Notre-Seigneur, fils de Dieu et fils de Marie, Dieu et homme tout à la fois, parce qu'il possède deux natures en sa personne unique, la nature divine de son Père et la nature humaine de sa Mère.

C'est ainsi que l'a compris la Sainte Église, et nous en trouvons la preuve dans les symboles de la foi et dans les actes des conciles.

Nous lisons dans le Symbole des apôtres : « Je crois en Dieu le « Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre; et en Jésus- « Christ son Fils unique, Notre-Seigneur; qui a été conçu du « Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie [1]. » Dans ces quelques mots, les deux générations et, par conséquent, les deux natures dans l'unité de personne de Notre-Seigneur, sont marquées de la manière la plus explicite. « Je crois en Jésus-Christ. » Et, qui est-il ce Jésus-Christ objet de ma foi? Il est d'abord le Fils unique de Dieu le Père, créateur du ciel et de la terre; il est de plus le Fils de la Vierge Marie dans le sein de laquelle il a été conçu par l'opération du Saint-Esprit et dont il est né. Fils unique de Dieu, il est Dieu comme son Père; fils de Marie, il appartient comme sa Mère à notre humanité; il est véritablement homme comme il est véritablement Dieu, et c'est toujours le même et unique Jésus-Christ, la même et unique personne, dont la divinité et l'humanité sont affirmées ainsi, dès les premiers mots du Symbole, base inébranlable sur laquelle repose tout l'édifice de la religion chrétienne.

Le Symbole de Nicée proclame le même dogme, en y ajoutant quelques développements propres à faire mieux connaître encore les deux natures du Sauveur. Il déclare que Jésus-Christ est « Dieu de Dieu, lumière de lumière, consubstantiel au Père »; et aussitôt il ajoute : « Pour nous autres hommes et pour notre salut, « il est descendu des cieux, s'est incarné en prenant un corps

1. Credo in Deum Patrem omnipotentem, Creatorem cœli et terræ, et in Jesum Christum Filium ejus unicum Dominum nostrum; qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine. (*Symb. apost.*)

« dans le sein de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit, « et s'est fait homme [1]. » On le voit, la doctrine est absolument la même, mais donnée avec plus de détails, pour couper dans leur racine les funestes hérésies qui pullulaient, surtout en Orient, lorsque fut tenu le Concile de Nicée. Les deux natures de Notre-Seigneur et l'unité de sa personne ressortent avec évidence de ce texte qui n'a pas besoin de commentaire.

Le Concile de Constantinople renouvelle les mêmes déclarations en termes identiques.

Au Concile d'Éphèse tenu en 431, l'hérésie de Nestorius est solennellement condamnée. S. Cyrille avait résumé, dans une lettre synodale, les principales erreurs de Nestorius, et prononcé contre elles douze anathèmes qui furent admis et confirmés par ce Concile. Le premier des anathèmes de S. Cyrille est ainsi formulé : « Si quelqu'un ne confesse pas qu'Emmanuel est véritable« ment Dieu, et par conséquent la sainte Vierge Mère de Dieu, « puisqu'elle a engendré selon la chair le Verbe de Dieu fait chair : « qu'il soit anathème [2]. »

Le second : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe qui « procède de Dieu le Père est uni à la chair selon l'hypostase, et « qu'avec la chair il fait un seul Christ, qui est Dieu et homme « tout ensemble : qu'il soit anathème [3]. »

Le troisième : « Si quelqu'un, après l'union, divise les hypos« tases du seul Christ, les joignant seulement par une connexion « de dignité, d'autorité ou de puissance, et non par une union « réelle : qu'il soit anathème [4]. »

Les Pères du Concile de Chalcédoine [5], tenu en 451, et plus tard

1. Deum de Deo, lumen de lumine.... consubstantialem Patri.... Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis ; et incarnatus est de Spiritu sancto, ex Maria Virgine, et homo factus est. (*Concil. Nicæn.*)

2. Si quis non confitetur, Emmanuelem vere Deum esse, et ob id sanctam Virginem Deiparam (genuit enim illa incarnatum Dei Patris Verbum secundum carnem) : anathema sit. (*Actus concil. Ephes.*, cap. I.)

3. Si quis non confitetur, Dei Patris Verbum carni secundum hypostasim unitum unumque.... esse Christum, eumdem nimirum Deum simul et hominem: anathema sit. (*Ibid.*)

4. Si quis in uno Christo post unionem dividit hypostases, eaque dumtaxat conjunctione easdem inter se nectit, quæ est secundum dignitatem, hoc est, auctoritatem, vel potestatem, et non ea potius quæ est secundum naturalem unionem : anathema sit. (*Ibid.*)

5. Confitemur unum eumdemque Christum, Filium, Dominum, Unigenitum, in duabus naturis inseparabiliter, inconfuse, indivise, immutabiliter

ceux du second Concile de Constantinople [1], qui est le cinquième Concile général, tenu en 568, ne s'appliquent pas avec moins de sollicitude à exprimer la doctrine de l'unité de la personne et de la dualité des natures en Notre-Seigneur; ils ne veulent laisser aucun interstice par lequel puisse se glisser l'erreur.

A l'autorité des conciles il faut ajouter celle des Pères. Nous ne citerons que quelques témoignages.

L'illustre martyr S. Ignace, dans son épître aux Éphésiens, rend ce témoignage à la divinité et à l'humanité de Notre-Seigneur dans l'unité de sa personne : « Jésus-Christ, notre Dieu, a été conçu « dans le sein de Marie, selon la disposition de Dieu, du sang de « David et du Saint-Esprit. Il est né et il a souffert d'être baptisé « pour purifier l'eau [2]. »

Un peu plus loin, S. Ignace dit encore : « Par la grâce de Jésus-« Christ, vous concourez tous en une seule foi et en un seul Jésus-« Christ qui, selon la chair, est de la race de David, qui est Fils « de l'homme et Fils de Dieu [3]. » On le voit, c'est bien une union substantielle et hypostatique que S. Ignace reconnaît entre la divinité et l'humanité de Notre-Seigneur. Si l'union n'était à ses yeux que morale et accidentelle, il y aurait deux Christs et non pas un seul. Mais il n'en connaît qu'un seul, Jésus-Christ Fils de Dieu, qui a joint l'humanité à sa divinité par sa conception dans le sein de Marie, sans cesser pour cela d'être un comme personne.

S. Grégoire de Nazianze, que l'on a surnommé le Théologien à cause de la sûreté de sa doctrine, prouve, contre les Apollinaristes,

agnoscendum; nusquam sublata differentia naturarum propter unitionem, magisque salva proprietate utriusque naturæ, et in unam personam atque subsistentiam concurrente. (*Concil. Chalced.* in profess. fid.)

1. Si quis dicit, secundum gratiam, vel secundum operationem, vel secundum dignitatem, vel secundum honoris æqualitatem, vel secundum authoritatem, aut relationem, aut affectum, aut virtutem.... et non secundum compositionem sive secundum subsistentiam, unitionem Verbi ad carnem factam esse, anathema sit.... Sancta Dei Ecclesia utriusque perfidiæ impietatem rejiciens, unitionem Dei Verbi ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam. (*Concil. Constantinop.*, collat. VIII, anathemat. IV.)

2. Deus noster Jesus Christus, in utero gestatus est a Maria, juxta dispensationem Dei, ex semine Davidis. Qui natus est, et baptizatus est, ut passione aquam purificaret. (S. IGNAT., Epist. *ad Ephes.*, n. 18.)

3. Singuli communiter omnes, ex gratia, nominatim convenitis in una fide, et uno Jesu Christo, secundum carnem ex genere Davidis, filio hominis et Filio Dei. (ID., *ibid.*, n. 20.)

que Jésus-Christ est à la fois homme parfait et Dieu parfait sans qu'il y ait en lui deux personnes, mais bien une seule personne ayant deux natures : « Nous ne séparons point en Jésus-Christ, dit-il [1], « l'homme de la divinité. Il est notre Seigneur et notre Dieu, et nous « faisons profession de croire que c'est le même qui auparavant n'é- « tait pas homme, mais Dieu et Fils unique de Dieu avant tous les « siècles, sans mélange de corps ni de rien de corporel, qui, à la fin des « siècles, a pris aussi l'humanité pour notre salut ; passible par la « chair, impassible par la divinité ; borné par le corps, sans bornes « par l'esprit ; le même terrestre et céleste, visible et invisible, « compréhensible et incompréhensible, afin que l'homme entier, « tombé dans le péché, fût réparé par celui qui est homme tout « entier et Dieu. Si quelqu'un ne croit pas Marie mère de Dieu, il « est séparé de la divinité. En un mot, le Sauveur est composé de « deux choses différentes, puisque le visible et l'invisible ne sont « pas la même chose, non plus que ce qui est sujet au temps et ce « qui n'y est pas sujet. Mais ce ne sont pas deux personnes, une « autre et une autre ; à Dieu ne plaise, car les deux choses sont « unies : Dieu est devenu homme, ou l'homme est devenu Dieu, ou « comme on voudra le dire. » S. Grégoire déclare ailleurs [2] que le Fils de Dieu est plus ancien que les siècles, invisible, incompréhensible, incorporel, principe de principe, lumière de lumière, source de vie et de l'immortalité, vive image du Père ; qu'il s'est revêtu d'un corps pour guérir les faiblesses de la chair ; qu'il a pris une intelligence semblable à la nôtre, afin que le remède fût proportionné au mal ; qu'il s'est chargé des faiblesses humaines, excepté le péché ; qu'il a été conçu dans le sein d'une Vierge. » Il ajoute [3] « que celui qui existe reçoit l'être, que celui qui n'est point créé devient une créature ; que celui que tous les espaces ne peuvent contenir est renfermé dans une masse de chair par le ministère de l'âme intelligente qui est unie à la divinité ; que celui qui enrichit les autres s'est fait pauvre et a voulu participer aux misères de l'humanité, pour nous combler des trésors de sa divinité ; qu'il a anéanti sa gloire pour un temps, afin que nous ayons part à sa plénitude. — Il serait aisé de trouver encore des passages analogues et remplis de la même doctrine dans les écrits du saint

1. S. Gregor. Nazianz., orat. II.
2. Id., orat. XXXVIII.
3. Id., *ibid.*

docteur, mais on voit assez par ceux-ci à quel point il insistait sur l'unité de la personne en Notre-Seigneur Jésus-Christ et sur l'intégrité des deux natures.

Voici en quels termes Tertullien parle de l'Incarnation du Fils de Dieu, dans son traité contre Praxéas : « Les hérétiques, pres-« sés par la distinction du Père et du Fils si évidente dans la « Sainte Écriture, se réduisaient à dire que le Fils était la chair, « l'homme, Jésus; le Père, l'esprit, le Dieu, le Christ : ainsi il n'y « avait qu'une personne divine. Mais pour défendre l'unité de « Dieu, ils détruisaient l'Incarnation : car ce qui est né de la « Vierge est le Fils de Dieu : Emmanuel, Dieu avec nous; donc ce « n'est pas la chair seule, car la chair n'est pas Dieu. De plus Dieu « ne peut pas changer; toutefois, le Verbe s'est fait chair : donc, « il n'a pas été changé en chair, mais il s'en est revêtu, pour se « rendre sensible et palpable. Autrement, si Jésus-Christ était un « mélange de la chair et de l'esprit (de l'humanité et de la divi-« nité), ce serait une troisième substance, qui ne serait ni l'un ni « l'autre, ni Dieu ni homme. Or en Jésus-Christ *il y a deux subs-« tances non confuses, mais jointes en une personne :* le Dieu « et l'homme [1]. »

S. Cyprien enseigne dans son traité *De la vanité des Idoles*, que le Fils de Dieu, dont tous les prophètes ont parlé comme du maître du genre humain, a été envoyé au monde pour être l'arbitre et le dispensateur des grâces de Dieu. C'est lui qui est sa vertu, sa raison, sa sagesse et sa gloire. Il est descendu dans le sein d'une Vierge et s'y est revêtu d'un corps par l'opération du Saint-Esprit. Dieu s'étant ainsi uni à l'homme, cet homme est devenu par là notre Dieu, notre Christ et notre Médiateur auprès de son Père. Jésus-Christ est donc Fils de Dieu et Fils de l'homme, Dieu et homme tout ensemble [2].

« Conservons la distinction de la divinité et de la chair en Jésus-« Christ, dit à son tour S. Ambroise : c'est le même Fils de Dieu « qui parle dans l'une et dans l'autre, parce qu'*il possède en une « même personne l'une et l'autre* de ces deux natures. Et quoique « ce soit toujours la même personne qui parle, elle ne le fait pas « toujours de la même manière. Tantôt il nous découvre la gloire « de sa divinité, et tantôt les souffrances et les faiblesses de son

1. TERTULL., *contra Praxeam.*
2. S. CYPRIAN., *de Idolorum vanitate*, passim.

« humanité. Comme Dieu, il parle de ce qui appartient à la divi« nité, parce qu'il est le Verbe; comme homme, il parle de ce qui « appartient à la nature humaine, parce qu'il est revêtu de notre « substance [1]. »

S. Augustin, qu'on peut appeler le plus grand des docteurs de l'Église, a souvent traité dans ses écrits de l'unité de personne en Notre-Seigneur. Une ou deux citations suffiront pour faire connaître sa doctrine sur ce point.

« Jésus-Christ Fils de Dieu est Dieu et homme tout ensemble; « Dieu avant tous les temps, et homme dans le temps. Dieu parce « qu'il est le Verbe de Dieu : car *le Verbe était Dieu*, et homme, « parce que le corps et l'âme se sont joints au Verbe dans l'unité « d'une seule personne. C'est pourquoi, en tant qu'il est Dieu, « son Père et lui ne sont qu'un ; mais en tant qu'il est homme, le « Père est plus grand que lui : car étant Fils unique de Dieu, non « par grâce, mais par nature, il a été fait Fils de l'homme, afin « qu'il fût aussi plein de grâce; et étant le même, il est l'un et « l'autre, et de l'un et de l'autre, il ne s'est fait qu'un seul Christ. « *Ayant, en effet, la forme de Dieu, il n'a pas cru faire un « larcin* de s'attribuer ce qui était dans sa nature, savoir, *d'être « égal à Dieu;* mais *il s'est anéanti lui-même, en prenant la « forme d'un serviteur*, sans perdre ni diminuer la forme de Dieu. « Par là il est devenu moindre et est demeuré égal, étant l'un et « l'autre et n'étant qu'un ; mais l'un comme Verbe, et l'autre comme « homme. Comme Verbe il est égal au Père, et comme homme il « est moindre que lui. Le même et unique Fils de Dieu est aussi « Fils de l'homme, et le même Fils de l'homme est aussi Fils de « Dieu. Ce ne sont pas deux Fils de Dieu, un Dieu et un homme, « mais un seul Fils de Dieu : Dieu n'ayant point de commence« ment; homme ayant un commencement certain : l'un et l'autre « est Notre-Seigneur Jésus-Christ [2]. »

1. Servemus distinctionem Divinitatis et carnis. Unus in utraque loquitur Dei Filius; quia in eodem utraque natura est; et si idem loquitur, non uno semper loquitur modo. Intende in eo nunc gloriam Dei, nunc hominis passiones. Quasi Deus loquitur quæ sunt divina, quia Verbum est. Quasi homo dicit quæ sunt humana, quia in mea substantia loquebatur. (S. AMBROS., lib. II *de Fide*, cap. IX, n. 77.)

2. Proinde Christus Jesus Dei Filius est et Deus et homo. Deus ante omnia sæcula, homo in nostro sæculo. Deus, quia Dei Verbum : *Deus* enim *erat Verbum*, homo autem quia in unitatem personæ accessit Verbo anima rationalis et caro. Quocirca in quantum Deus est, ipse et Pater unum sunt : in quan-

Il dit encore dans un de ses *Traités* sur l'Évangile de S. Jean : « Reconnaissons donc en Jésus-Christ deux substances, dont l'une « est la nature divine, par où il est égal à son Père, et l'autre la « nature humaine, par où il est moins grand que lui. Mais recon- « naissons en même temps que ces deux natures ne sont qu'un « Jésus-Christ, de peur d'introduire dans la nature divine une « quaternité au lieu de la Trinité : car comme le corps et l'âme « raisonnable, joints ensemble, ne font qu'un Jésus-Christ, ainsi « Jésus-Christ est tout ensemble Dieu, une âme raisonnable et un « corps. Nous reconnaissons Jésus-Christ dans ce tout divin et dans « chacune des parties dont il est composé. Quand donc on nous « demande par qui a été fait le monde, nous répondons : Par « Notre-Seigneur Jésus-Christ, quoiqu'il n'ait été fait que par « Jésus-Christ comme Dieu. Et si on nous demande qui a été cru- « cifié sous Ponce-Pilate, nous répondons: Jésus-Christ, quoiqu'il « n'ait été crucifié que dans sa forme et dans sa nature de servi- « teur. Il en est de même des deux parties dont est composée son « humanité sainte; par exemple, si on nous demande qui est-ce « qui n'a pas été laissé dans les enfers, nous répondons : Jésus- « Christ, quoiqu'il ne s'agisse que de son âme. Si on nous de- « mande qui a été trois jours dans le sépulcre, nous disons : Jésus- « Christ, quoiqu'il ne s'agisse que de son corps. Le nom de Jésus- « Christ est donné, dans l'Écriture, à chacune des parties qui entrent « dans ce divin composé, sans que, pour cela, il y ait ni deux, ni « trois, mais un seul Jésus-Christ [1]. »

tum homo est, Pater major est illo. Cum enim esset unicus Dei Filius, non gratia, sed natura, ut esset etiam plenus gratia, factus est et hominis filius : idemque ipse utrumque ex utroque unus Christus. Quia *cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est*, quod natura erat, id est, *esse æqualis Deo. Exinanivit autem se, accipiens formam servi*, non amittens vel minuens formam Dei. Ac per hoc et minor est factus et mansit æqualis, utrumque unus, sicut dictum est : sed aliud propter Verbum, aliud propter hominem : propter Verbum æqualis Patri; propter hominem minor. Unus Dei Filius, idemque hominis filius; unus hominis filius, idemque Dei Filius : non duo filii Dei Deus et homo, sed unus Dei Filius. Deus sine initio, homo a certo initio, Dominus noster Jesus Christus. (S. August., *Enchirid. de fide, spe et charitate*, lib. I, cap. x.)

1. Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam scilicet qua æqualis est Patri ; humanam qua major est Pater. Utrumque autem simul non duo sed unus est Christus ; ne sit quaternitas, non Trinitas Deus. Sicut enim unus est homo anima rationalis et caro, sic unus est Christus Deus et homo : ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis et caro. Christum in his omnibus, Christum in singulis confitemur. Quis est ergo per quem factus est mundus?

Une autre preuve de l'unité de la personne en Notre-Seigneur, que l'on peut tirer des écrits des Pères, est le nom de Mère de Dieu qu'ils donnent à la bienheureuse Vierge Marie. Évidemment, s'il y avait en Jésus-Christ deux personnes, une personne divine et une personne humaine, la bienheureuse Vierge ne serait pas Mère de Dieu, mais seulement mère de la personne humaine qui se trouverait en lui, conjointement avec le Verbe. Or, S. Cyrille d'Alexandrie déclare que cette expression de *Mère de Dieu* est familière aux anciens Pères, lorsqu'ils parlent de Marie, et que ceux qui les ont suivis ont fait comme eux et se sont plu à lui donner ce nom [1]. Et pour prouver cette affirmation, il cite une multitude de textes que l'on peut voir dans les actes du Concile d'Éphèse [2].

A cette considération se rattachent les diverses raisons théologiques dont on se sert pour appuyer les preuves de l'unité de la personne en Jésus-Christ, tirées de l'Écriture ou de la tradition. Qu'il nous suffise d'une seule. S'il y avait en Jésus-Christ deux

Christus Jesus, sed in forma Dei. Quis est sub Pontio Pilato crucifixus? Christus Jesus, sed in forma servi. Item de singulis, quibus homo constat. Quis non est derelictus in inferno? Christus Jesus, sed in anima sola. Quis resurrecturus triduo jacuit in sepulcro? Christus Jesus, sed in carne sola. Dicitur ergo in his singulis Christus. Verum hæc omnia non duo, vel tres, sed unus est Christus. (Id., tract. LXXVIII *in Joann.*)

1. Vocem hanc *Deipara* veteribus Patribus, quorum sanctimoniam et fidei integritatem admiramur; nec non omnibus qui eos deinceps hucusque sunt secuti, per universum (ut ita dicam terrarum orbem), familiarem esse, ostendendum existimavi. (S. Cyrill. Alex., libr. *de Recta Fide, ad Reginas*, n. 9.)

2. S. Cyrillus, lib. *de Recta Fide*, ut probet nomen Deiparæ B. Virgini a veteribus Patribus datum fuisse, laudat testimonia S. Athanasii, Attici Constantinopolis episcopi, Amphilochii episcopi Iconiensis, Ammonis episcopi Andrinopoleos, Joannis Chrysostomi, Severiani Gabalorum, Vitalii episcopi, et Theophili Alexandrini. — Eorumdem Patrum auctoritatem, ac totius Ecclesiæ fidem urget contra Nestorium, in epistola ad Acacium episcopum Beroensem, additque : « Denique nemo, opinor, ex Orthodoxorum numero, illam nominare dubitavit, quandoquidem verum est, Emmanuelem Deum esse. Erunt itaque anathemate constricti SS. Patres, qui jamdudum ad Deum evolarunt, cæterique omnes, quotquot Christum Deum esse confessi, recta veritatis dogmata consectantur. » Laudat ibidem S. Athanasium, Theophilum, Basilium, Gregorium, Atticum; et in Epist. III ad Nestorium : « Hoc, inquit, sanctos Patres sensisse reperiemus. Ita non dubitarunt sacram Virginem Deiparam appellare : nam quod Verbi natura, ipsiusve divinitas ortus sui principium ex sancta Virgine sumpserit; sed quod sacrum illud corpus anima intelligente perfectum ex ea traxerit, cui et Dei Verbum secundum hypostasim unitum, secundum carnem natum dicitur. » Item diserte confirmat Anathematismo 3. (Tournely, *de Incarnatione*, quæst. vii.)

personnes, l'une divine, l'autre humaine, le mystère de notre rédemption aurait été impossible. Laquelle, en effet, de ces deux personnes aurait souffert et serait morte pour nous? laquelle aurait satisfait pour nous, nous aurait rachetés du péché et de la damnation, aurait institué les sacrements? La personne divine n'eût pu ni souffrir, ni mourir, ni satisfaire pour nous. La personne humaine n'aurait pas pu davantage offrir pour notre rançon un prix suffisant, puisqu'il eût été nécessairement fini et borné comme elle; la puissance lui aurait manqué aussi pour l'institution des sacrements : en un mot, tout croulerait dans notre sainte religion, s'il y avait deux personnes en Notre-Seigneur, comme il y a deux natures, au lieu que tout s'explique par l'union des deux natures en la personne unique du Verbe incarné. Grâce à cette unité de personne, nous savons qui nous adorons dans le très saint et très divin Sacrement de l'Eucharistie; nous savons que c'est l'Homme-Dieu, notre Créateur, notre Rédempteur, notre Sauveur, qui est caché dans le tabernacle par amour pour nous.

II.

DISTINCTION DES DEUX NATURES EN LA PERSONNE UNIQUE DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, PRÉSENT AU SAINT-SACREMENT

Une hérésie diamétralement opposée à celle de Nestorius fut l'hérésie d'Eutychès. Le premier prétendait qu'il y avait en Jésus-Christ deux personnes distinctes; le second soutenait qu'il n'y avait dans le Fils de Dieu fait homme qu'une seule et unique nature. Il était déjà très âgé lorsque son hérésie parut au grand jour, ce qui ne l'empêcha pas de déployer une activité extrême pour la répandre. Il la résuma dans une espèce de symbole, et l'envoya dans plusieurs couvents pour l'y faire adopter. Eutychès obtint au Brigandage d'Éphèse une victoire passagère, due à la ruse et à la violence, mais il fut anathématisé, lui et son hérésie, au Concile de Chalcédoine. Une chose digne de remarque est que, tandis que sa doctrine et celle de Nestorius s'écartent également et dans un sens entièrement opposé de la vérité, il y eut une analogie frappante dans le caractère des deux personnages et dans leur conduite. Tous deux extérieurement austères, sans conversion véritable du cœur; avides de popularité; destitués d'une science profonde; adversaires et persécuteurs exagérés des hérétiques;

ayant d'eux-mêmes la plus haute opinion et se croyant les dépositaires, les conservateurs, les défenseurs uniques de la vraie foi; d'un entêtement invincible, qui les rendait sourds à tout enseignement; implacables envers leurs adversaires, et n'épargnant ni mensonge ni violence pour en triompher, tous deux eurent la même fin et succombèrent devant la vérité. Leur hérésie est toute différente dans la forme, mais le fruit d'un même esprit d'erreur [1].

L'hérésie qui prétendait n'admettre qu'une seule personne en Jésus-Christ n'était pas nouvelle, lorsque Eutychès s'en empara pour semer dans l'Église des discordes et des désordres sans fin. Les Manichéens et d'autres anciens hérétiques, tels que Paul de Samosate, avaient nié qu'il existât en Jésus-Christ une véritable union entre la nature divine et la nature humaine. Les uns ne voulaient reconnaître en lui que la nature divine, et d'autres, que la nature humaine. Eutychès enseigna qu'avant l'Incarnation, la nature divine et la nature humaine, qui s'unirent en Jésus-Christ, existaient bien distinctes l'une de l'autre, mais que, par l'Incarnation, elles n'en furent plus qu'une seule [2].

Comment, d'après Eutychès et ses sectateurs, cette nature unique fut-elle substituée aux deux natures qui lui préexistaient?

Les uns dirent que la nature divine et la nature humaine se mêlèrent, se fondirent ensemble de manière à n'en former plus qu'une, qui ne serait ni divine ni humaine, mais tiendrait des deux, ce qui est absolument inconciliable avec l'immutabilité et l'incorruptibilité du Verbe divin.

D'autres crurent mieux faire en prétendant que la nature humaine s'était transformée en la nature divine dans la personne de Jésus-Christ. Ce fut l'erreur particulière d'Eutychès, qui semble l'avoir empruntée à Valentin et aux Apollinaristes. D'après lui, le Christ serait un composé de deux natures dont l'une, la nature humaine, aurait été complètement absorbée par l'autre. Il tirait de là cette conséquence que la divinité avait souffert, avait été cruci-

1. Voir *Dict. encyclop. de la théol. cathol.*, art. *Eutychès.*

2. S. Irénée nous fournit la preuve de l'antiquité de ces erreurs. Il dit : Vos qui ad baptismum aspirare fingitis, qui, ut tollatis duas naturas, quæstiones tales proponitis, qui mixturam, confusionem et mutationem in deitatem ex corpore, ut hæc confundatis, commiscimini, qui nunc in carnem Verbum versum asseritis, nunc carnem in Verbi essentiam, et hac mentis depravatione nihil vos sapere ostenditis. (S. Iren., *in Exposit. Fid.*)

fiée, était morte, avait ressuscité. Et parce que le Verbe divin est un seul et même Dieu avec le Père et le Saint-Esprit, les disciples d'Eutychès ajoutèrent que le Père et le Saint-Esprit avaient aussi souffert et nous avaient rachetés en mourant sur la croix.

D'autres hérétiques prétendirent que l'unité de nature en Jésus-Christ s'était opérée d'une autre manière. D'après eux, la divinité n'aurait pas absorbé l'humanité au point de la transformer en elle-même, mais au contraire l'humanité aurait été la plus forte, et la nature divine serait tout simplement devenue une nature purement humaine. Cependant Apollinaire n'ose pas dire que cette conversion aurait atteint l'être de Dieu tout entier. Une seule parcelle de la divinité, qu'il suppose divisible, aurait été ainsi changée et serait devenue nature humaine.

Toutes ces erreurs ont leur source dans la confusion que les hérétiques établissaient entre la nature et la personne. Ils ne comprenaient pas que la nature et la personne fussent séparables l'une de l'autre, et parce qu'ils ne reconnaissaient, conformément à la foi catholique, qu'une seule personne, ils concluaient qu'il n'y avait de même qu'une seule nature. Ils cherchaient donc un moyen pour arriver à cette unité de nature et s'arrêtaient, soit à un mélange, soit à l'absorption de la divinité par l'humanité, ou de l'humanité par la divinité.

Il est aisé de prouver par la Sainte Écriture, les conciles, la tradition et la raison théologique, que les deux natures qui sont en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine, ont gardé toute leur intégrité, lorsque cette union a été accomplie.

Il suffit de lire les saints Évangiles, pour reconnaître à chaque page la distinction des deux natures existant en Jésus-Christ dans leur intégrité, conjointement avec l'unité de personne. Le grand pape S. Léon, écrivant à Flavien, évêque de Constantinople, met parfaitement en lumière cette preuve de la vérité catholique, et nous ne pouvons mieux faire que de donner au moins un résumé de cette lettre que l'on trouve dans les actes du Concile de Chalcédoine.

Le saint docteur traite avec étendue la question de l'Incarnation [1], renversant également les deux erreurs opposées de Nestorius et d'Eutychès. Il fait voir que si ce dernier est tombé dans

1. Voir *Bibliothèque portative des Pères de l'Église*, t. VI.

l'erreur, c'est faute d'avoir étudié les Saintes Écritures, et d'avoir même fait attention aux termes du symbole que savent, non seulement tous les fidèles, mais encore ceux que l'on prépare au baptême. Ils y disent, en effet, qu'ils croient en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils unique, Notre-Seigneur, qui est né du Saint-Esprit et de la Vierge. « Trois articles, dit S. Léon, « qui suffisent pour ruiner presque toutes les machinations des « hérétiques; car en croyant que Dieu tout-puissant est éternel et « Père, on montre que son Fils lui est coéternel, consubstantiel, « et entièrement semblable. C'est le même Fils éternel du Père « éternel qui est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie. Cette « génération temporelle n'a rien ôté ni rien ajouté à la génération « éternelle; mais elle a été employée tout entière à la réparation « de l'homme, pour vaincre la mort et le démon, car nous n'au- « rions pu surmonter l'auteur du péché et de la mort, si celui-là « n'avait pris notre nature et ne l'avait faite sienne, qui ne pouvait « être infecté par le péché, ni retenu par la mort. Il a donc été conçu « du Saint-Esprit, dans le sein de la Vierge sa Mère, qui l'a en- « fanté, comme elle l'avait conçu, sans préjudice de sa virginité. »

S. Léon appuie, comme nous l'avons dit, cette doctrine sur plusieurs passages de l'Écriture, où nous lisons que le Verbe a pris une véritable chair. L'Évangile le nomme Fils de David et d'Abraham [1]. S. Paul dit qu'il a été fait du sang de David selon la chair [2]. Cet apôtre applique à Jésus-Christ la promesse faite à Abraham de bénir toutes les nations par son Fils [3]. C'est aussi de Jésus-Christ que l'on doit entendre les prophéties d'Isaïe, touchant l'Emmanuel, fils d'une Vierge, et l'Enfant qui est né pour nous. D'où il suit que Jésus-Christ n'a pas seulement la forme apparente d'un homme, mais un corps véritable, tiré de sa Mère. L'opération du Saint-Esprit n'a pas empêché que la chair du Fils ne fût de la même nature que celle de la Mère; elle a seulement donné la fécondité à une vierge. L'une et l'autre nature demeurant donc dans son entier, a été unie en une personne, afin que le même Médiateur pût mourir, demeurant d'ailleurs immortel et impas-

1. Liber generationis Jesu Christi, filii David, filii Abraham. (*Matth.*, I, 1.)
2. De Filio suo qui factus est ei ex semine David secundum carnem. (*Rom.*, I, 3.)
3. Providens autem Scriptura, quia ex fide justificat gentes Deus, prænuntiavit Abrahæ : Quia benedicentur in te omnes gentes. (*Galat.*, III, 8.)

sible. Il a tout ce qui est en nous, tout ce qu'il y a mis en nous créant, et ce qu'il s'est chargé de réparer; mais il n'a point ce que le trompeur y a mis; il a pris la forme d'esclave, sans la souillure du péché, augmentant la dignité de la nature humaine, sans rien diminuer de ce qui appartient à la nature divine. Une nature n'est point altérée par l'autre; le même qui est vrai Dieu est vrai homme; il n'y a point de mensonge dans cette union. Comme Dieu ne change point par la grâce qu'il nous fait, l'homme n'est point consumé par la grâce qu'il reçoit. Le Verbe et la chair gardent les opérations qui leur sont propres; l'un fait des miracles, l'autre souffre des injures. Le Verbe est Dieu, puisqu'il est dit : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu « et le Verbe était Dieu [1]. » Il est homme, puisqu'il est dit encore : « Le Verbe a été fait chair et il a habité parmi nous [2]. » Il est Dieu, puisque « toutes choses ont été faites par lui, et que sans « lui, rien n'a été fait [3]. » Il est né homme, étant « né d'une « femme, et soumis à la loi [4]. » La naissance de la chair montre la nature humaine; l'enfantement d'une vierge montre la puissance divine [5]. C'est un enfant dans le berceau, et le Très-Haut loué par les anges. Hérode veut le tuer; mais les anges viennent l'adorer [6]. Il vient au baptême de S. Jean et, en même temps, la voix du Père céleste déclare que c'est « son Fils bien-aimé dans « lequel il a mis toute son affection [7]. » Comme homme il est tenté par le démon; comme Dieu il est servi par les anges [8]. La faim, la soif, la lassitude, le sommeil, sont évidemment d'un homme; mais il est certainement d'un Dieu de rassasier cinq mille hommes avec cinq pains, de donner à la Samaritaine de l'eau vive [9], de marcher sur la mer et d'apaiser la tempête [10]. Il n'est

1. In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. (*Joann.*, I, 1.)
2. Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis. (*Id.*, I.)
3. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. (*Id.*, I.)
4. Misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege. (*Galat.*, IV, 4.)
5. Nativitas carnis manifestatio est humanæ naturæ : partus Virginis divinæ est virtutis indicium. (S. Leo, Epist. I *ad Flavianum.*)
6. *Luc.*, II, 7 et seq.; *Matth.*, II.
7. Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui. (*Matth.*, III, 17.)
8. *Matth.*, IV, 1 et seq.
9. Esurire, lassescere atque dormire evidenter humanum est; sed quinque panibus quinque millia hominum satiare et largiri Samaritanæ aquam vivam.... divinum est. (S. Leo, Epist. I *ad Flavian.*)
10. *Matth.*, XIV, 25.

pas d'une même nature de pleurer son ami mort et de le ressusciter [1]; d'être attaché à la croix et de changer le jour en nuit; de faire trembler les éléments, et d'ouvrir au larron les portes du ciel [2]. Comme Dieu, il dit : « Le Père et moi nous ne sommes « qu'un [3]. » Comme homme : « Le Père est plus grand que « moi [4]. » Car encore qu'en Jésus-Christ le Dieu et l'homme ne soient qu'une personne, toutefois autre est le sujet de la souffrance commune à l'un et à l'autre, et autre est le sujet de la gloire commune. C'est cette unité de personne qui fait dire que le Fils de l'homme est descendu du ciel, et que le Fils de Dieu a pris un corps dans le sein de la Vierge; que le Fils de Dieu a été crucifié et enseveli comme nous le disons dans le symbole, quoiqu'il ne l'ait été que dans sa nature humaine [5]. L'Apôtre a dit : « S'ils « avaient connu le Seigneur de Majesté, jamais ils ne l'auraient « crucifié [6]. » Jésus-Christ demande à ses apôtres : « Et vous, « qui dites-vous que je suis [7]? » Moi qui suis le Fils de l'homme et que vous voyez avec une véritable chair. S. Pierre répond : « Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant [8], » le reconnaissant également Dieu et homme, parce qu'il y avait autant de danger de croire que Jésus-Christ était seulement Dieu ou seulement homme [9]. Après sa résurrection, il montrait son corps sensible et palpable, avec les trous de ses plaies; il parlait, mangeait et habitait avec ses disciples; et en même temps il entrait, les portes fermées, et leur donnait le Saint-Esprit et l'intelligence des Écritures, montrant ainsi en lui les deux natures distinctes et unies.

Eutychès, en niant que notre nature est dans le Fils de Dieu, doit craindre ce que dit S. Jean : « Tout esprit qui confesse que

1. *Joann.*, IX, 35, 43.
2. *Matth.*, XXVII, passim.
3. Ego et Pater unum sumus. (*Joann.*, X, 30.)
4. Pater major me est. (*Id.*, XIV, 28.)
5. Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum hæc non in divinitate ipsa, qua unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri sed in naturæ humanæ sit infirmitate perpessus. (S. LEO, Epist. I *ad Flavianum.*)
6. Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent. (*I. Cor.*, II, 8.)
7. Vos autem quem me esse dicitis? (*Matth.*, XVI, 15.)
8. Tu es Christus Filius Dei vivi. (*Id.*, XVI, 16.)
9. Nec immerito Beatus est pronuntiatus (Petrus) a Domino, quia unum horum sine altero receptum non proderat ad salutem : sed æqualis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse. (S. LEO, Epist. I *ad Flavianum.*)

« Jésus-Christ est venu dans la chair est de Dieu ; et tout esprit qui « divise Jésus-Christ n'est pas de Dieu, et c'est l'Antéchrist [1]. » Car qu'est-ce que diviser Jésus-Christ, si ce n'est séparer en lui la nature humaine de la nature divine, et anéantir, par d'imprudentes fictions, le mystère par lequel seul nous sommes sauvés ? L'erreur touchant la nature du corps de Jésus-Christ détruit nécessairement sa passion et l'efficacité de son sang. S. Léon continue : « Quand « Eutychès vous a répondu : « Je confesse que Notre-Seigneur était « de deux natures avant l'union, mais après l'union je ne recon- « nais qu'une nature, » je m'étonne que vous n'ayez point relevé « un si grand blasphème, puisqu'il n'y a pas moins d'impiété à « dire que le Fils de Dieu était de deux natures avant l'Incarnation, « que de n'en reconnaître qu'une en lui après l'Incarnation. Ne « manquez pas de lui faire rétracter cette erreur, si Dieu lui fait « la grâce de se convertir : mais en ce cas, vous pouvez user envers « lui de toutes sortes d'indulgences ; car lorsque l'erreur est con- « damnée par ses sectateurs eux-mêmes, la foi en est plus utilement « défendue. »

Dans une autre lettre à Julien, évêque de Cos, son légat à Constantinople, S. Léon dit encore qu'Eutychès en niant, comme il le faisait, la vérité de l'Incarnation, en détruisait toutes les suites et toute l'espérance des chrétiens ; que par l'union qui s'est faite de la nature divine avec la nature humaine, en une seule personne, le Verbe ne s'est point changé en chair ni en âme, puisque la divinité est immuable, et que la chair ne s'est point changée en Verbe ; qu'il ne doit point paraître impossible que le Verbe, avec la chair et l'âme, fasse un seul Jésus-Christ, puisqu'en chaque homme, la chair et l'âme, qui sont de nature si différente, font une seule personne ; que ce n'est pas un autre qui est né du Père et un autre de la Mère, mais le même Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ, qui est né autrement du Père, avant toutes choses, et autrement de la Mère à la fin des siècles ; qu'il faut qu'Eutychès, en disant qu'avant l'Incarnation il y avait deux natures, ait cru que l'âme du Sauveur avait demeuré dans le ciel, avant d'être unie au Verbe dans le sein de la Vierge Marie, ce que la foi catholique ne permet pas de penser ; car il n'a rien apporté du ciel qui

1. Omnis spiritus qui confitetur Jesum-Christum in carne venisse, ex Deo est ; et omnis spiritus qui solvit Jesum ex Deo non est ; et hic est Antichristus. (*I. Joann.*, IV, 2, 3.)

fût de notre condition ; il n'a pas pris une âme déjà créée, mais il l'a créée en la prenant ; qu'il faut donc punir dans Eutychès ce qu'on a condamné dans Origène : savoir, que les âmes ont vécu et agi avant d'être mises dans les corps. Quoique la naissance de Jésus-Christ soit au-dessus de la nôtre, par diverses raisons, ayant été conçu d'une manière différente de nous, et sa Mère l'ayant conçu et enfanté sans perdre sa virginité, sa chair n'était point d'une nature différente de la nôtre. Il en est de même de son âme ; elle n'est pas distinguée des nôtres par la diversité du genre, mais par la sublimité de la vertu. Sa chair ne produisait point de désirs contraires à l'esprit ; il n'y avait point en lui de combat, mais seulement des affections soumises à la divinité.

L'autorité du grand pape S. Léon, un des plus illustres docteurs de l'Église, donnant ses instructions à son légat pour les communiquer au Concile de Chalcédoine, suffit pour montrer quelle a toujours été la doctrine de l'Église sur l'intégrité et la distinction des deux natures, dans la personne unique du Fils de Dieu fait homme ; et les extraits de ses lettres apportent suffisamment de preuves pour appuyer cette doctrine. Il est bon néanmoins, afin d'être complet, d'y ajouter quelques textes pris à d'autres sources, et de montrer ainsi que les autres Pères professaient une doctrine identique à la sienne.

Disons d'abord que les Conciles de Nicée, d'Éphèse, de Chalcédoine, condamnèrent officiellement l'hérésie d'Eutychès et sanctionnèrent ainsi, par leur autorité, la véritable doctrine.

Si nous voulons maintenant interroger directement la tradition, elle ne nous répondra pas avec moins de précision et de clarté.

Dès le Ier siècle nous voyons S. Ignace parler toujours de deux natures en Jésus-Christ, comme les croyant réellement distinguées entre elles, sans mélange ni confusion, mais unies en lui, en une seule personne [1].

Voici comment, dans la première moitié du IIe siècle, S. Justin, philosophe martyr, parlait, dans sa seconde apologie, de la génération du Verbe : « Nous croyons que notre doctrine doit

1. Unus medicus est, carnalis et spiritualis, factus et non factus ; in homine Deus ; in morte vita æterna ; ex Maria et ex Deo : primum passibilis, et tunc impassibilis, Dominus noster Jesus Christus. (S. Ignat., Epist. *ad Ephes.*)

Vere genitus ex Deo et Virgine, non tamen eodem modo, nec enim idem sunt Deus et homo, vere corpus assumpsit, quippe Verbum caro factum est. (Id., Epist. *ad Trallianos.*)

« être reçue, parce qu'elle est vraie et nous a été enseignée par « Jésus-Christ qui seul est le Fils de Dieu, proprement engendré, « étant son Verbe, son premier-né et sa vertu, et fait homme par « sa volonté.... Ceux qui prennent le Fils pour le Père font voir « qu'ils ne connaissent pas le Père, et ne savent pas que ce Père « de l'univers a un Fils qui, étant le Verbe et le premier-né de « Dieu, est aussi Dieu, et a paru autrefois à Moïse et aux autres « prophètes en forme de feu et en image incorporelle. Et mainte- « nant, sous votre empire, il s'est fait homme par une Vierge, « selon la volonté du Père, pour le salut de ceux qui croient en « lui [1]. »

Quelques années plus tard, S. Irénée reprochait aux hérétiques, qui ne voulaient voir en Jésus-Christ que la nature humaine, de détruire ainsi le mystère de notre rédemption. Ils privent l'homme, disait-il, du bonheur de s'élever jusqu'au Seigneur, et ils sont ingrats envers le Verbe qui s'est incarné pour eux. Car c'est pour eux que le Verbe de Dieu s'est fait homme, que celui qui est Fils de Dieu est devenu aussi Fils de l'homme, pour que l'homme devienne fils de Dieu par adoption [2]. Il faudrait citer toutes les admirables pages que le saint docteur a consacrées à réfuter les erreurs des hérétiques touchant la divinité et l'humanité du Sauveur.

Origène n'est pas moins orthodoxe que S. Irénée sur le mystère de l'Incarnation du Verbe de Dieu. Il enseigne que le corps pris par le Verbe de Dieu dans le sein de sa Mère était un corps matériel, sujet aux blessures, à la souffrance, à la mort même, comme

1. S. Justin., *II. Apolog.*

2. Ignorantes autem qui ex Virgine est Emmanuel, privantur munere ejus, quod est vita æterna : non recipientes autem Verbum incorruptionis perseverant in carne mortali, et sunt debitores mortis, antidotum vitæ non accipientes. Ad quos Verbum ait, suum munus gratiæ narrans : *Ego dixi, Dii estis, et filii Altissimi omnes ; vos autem sicut homines moriemini.* Ad eos indubitate dicit qui non percipiunt munus adoptionis, sed contemnunt incarnationem puræ generationis Verbi Dei, fraudantes hominem ab ea ascensione quæ est ad Dominum, et ingrati existentes Verbo Dei, qui incarnatus est propter ipsos. Propter hoc enim Verbum Dei homo, et qui Dei Filius est, filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens fiat Filius Dei.... Sicut enim homo erat ut tentaretur ; sic et Verbum ut glorificaretur : requiescente quidem Verbo, ut posset tentari, et inhonorari, et crucifigi, et mori ; absorpto autem homine in eo quod vincit et sustinet, et resurgit, et assumitur. Hic igitur Filius Dei Dominus noster, existens Verbum Patris et Filius hominis : quoniam ex Maria, quæ ex hominibus habebat genus, quæ et ipsa erat homo, habuit secundum hominem generationem, factus est filius hominis, etc. (S. Iren., lib. III *contra Hæres.*, cap. xxi.)

celui des autres hommes [1]; qu'il s'est aussi uni à une âme humaine, d'une union très intime, pour n'en être jamais séparé [2]; qu'il y a deux natures en Jésus-Christ, l'une divine, l'autre humaine, unies en une seule personne : Jésus-Christ est donc vrai Dieu et vrai homme tout ensemble [3]. Citons seulement ce mot d'une de ses homélies : « Il dormait de corps; mais, par sa divinité, il « soulevait la mer, l'agitait et l'apaisait à son gré [4]. »

S. Hilaire pose pour principe que c'est le Verbe qui s'est formé le corps qu'il a pris dans le sein de la Vierge; en sorte que sa naissance selon la chair n'a rien de commun avec celle des hommes; que le Verbe n'a pas fait dans ce corps les fonctions d'âme, mais qu'il a pris en même temps une âme et un corps; qu'en s'unissant à la nature humaine, il n'a souffert aucun changement dans sa divinité. De là il conclut que Jésus-Christ, quoique conçu d'une autre manière que le reste des hommes, a néanmoins été vrai homme et vrai Dieu. Que, comme homme, il a bien voulu souffrir, mais qu'il n'y a été contraint par aucune nécessité, cette nécessité, qui n'est qu'une suite de la corruption de notre origine, n'ayant pas lieu dans celui qui est sans péché; que, comme Dieu, il a été incapable de souffrir [5]. Le Xe livre du traité de S. Hilaire

1. Origen., lib. III *contra Cels.*
2. Id., lib. VI *contra Cels.*
3. Id., lib. II *contra Cels.*
4. Ipse corpore dormiebat, deitate vero concitabat et conturbabat mare et iterum complacabat. (Id., hom. VI *in diversa.*)
5. Quod si assumpta sibi per se, ex Virgine, carne, ipse sibi et ex se animam concepti per se corporis coaptavit; secundum animæ corporisque naturam, necesse est et passionum fuisse naturam. Evacuans se enim ex Dei forma, et formam servi accipiens, et Filius Dei etiam Filius hominis nascens, ex se suaque virtute non deficiens, Deus Verbum consummavit hominem viventem. Nam quomodo Filius Dei hominis filius erit natus, vel manens in Dei forma, formam servi acceperit: si non potente Verbo Dei ex se et carnem intra Virginem assumere, et carni animam tribuere, homo Christus Jesus ad redemptionem animæ et corporis nostri perfectus est natus; et corpus quidem ita assumpserit, ut id ex Virgine conceptum formam eum esse servi effecerit. Virgo enim non nisi ex suo sancto Spiritu genuit. Et quamvis tantum ad nativitatem carnis ex se daret, quantum ex se fœminæ edendorum corporum, susceptis originibus impenderent; non tamen Jesus Christus per humanæ conceptionis coaluit naturam. Sed omnis causa nascendi invecta per Spiritum, tenuit in hominis nativitate quod matris est; cum tamen haberet in originis virtute quod Deus est. (S. Hilar., lib. X *de Trinitate*. n. 15.)

Hujus igitur corporis homo Jesus Christus et Dei Filius, et hominis est Filius, et ex forma Dei se exinaniens formam servi accepit. Non alius Filius hominis, quam qui Filius Dei est; neque alius in forma Dei, quam qui in

sur la Trinité est tout entier consacré à l'existence des deux natures distinctes en Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Nous ne citerons rien ici ni de S. Augustin ni de S. Ambroise ; les passages apportés en témoignage de leur croyance à l'unité de la personne en Notre-Seigneur montrent en même temps qu'ils reconnaissaient en lui la nature divine et la nature humaine, distinctes et parfaites.

Quelques mots empruntés à S. Cyrille d'Alexandrie, le grand champion de la vérité contre les ennemis du Fils de Dieu fait homme, suffiront pour montrer qu'il ne croyait pas moins aux deux natures en Notre-Seigneur qu'à l'unité de la personne.

« Il n'y a qu'un seul Jésus-Christ Fils de Dieu, dit-il dans la « lettre à Aristobule. Le même qui est engendré de Dieu avant « tous les temps est né d'une femme dans les derniers temps, « selon la chair. » Et dans sa lettre à Nestorius : « Quoique les « deux natures en Jésus-Christ soient différentes, étant unies « d'une manière ineffable en unité de personne, elles constituent « un seul Jésus-Christ, sans que cette union détruise la différence « des deux natures. »

S. Anselme dit qu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ, les deux natures entières, la divine et l'humaine, ont été unies en une seule personne, comme l'âme et le corps en un seul homme. Par cette union, la divinité n'a point été rabaissée, mais la nature humaine a été élevée; Dieu n'a souffert dans sa nature aucune diminution, mais l'homme a éprouvé dans ce mystère les effets de la miséricorde de Dieu [1].

S. Bernard clora cette série de témoignages. Il écrivait au pape

forma servi perfectus homo natus est : ut sicut per naturam constitutam nobis a Deo originis nostræ principe, corporis atque animæ homo nascitur : ita Jesus Christus, per virtutem suam carnis atque animæ homo ac Deus esset, habens in se totum verumque quod homo est, et totum verumque quod Deus est. (Id., *ibid.*, n. 19.)

Quanquam multi confirmandæ hæreseos suæ arte, ita aures imperitorum soleant illudere, ut quia et corpus et anima Adæ in peccato fuit, carnem quoque Adæ atque animam Dominus ex Virgine acceperit, neque hominem totum ex Spiritu sancto Virgo conceperit. Qui si intelligerent sacramentum carnis assumptæ, intelligerent etiam sacramentum ejusdem et hominis Filii, et Dei Filii. Quasi vero si tantum ex Virgine assumpsisset corpus, assumpsisset quoque ex eadem anima : cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit. (Id., *ibid.*, n. 20. — Vide totum hunc librum X tractatus *de Trinitate.*)

1. S. Anselme. Voir *Bibliothèque portative des Pères.*

Eugène III, qui avait été son disciple : « En Jésus-Christ le Verbe, « l'âme et le corps ne font qu'une personne, sans confusion d'es- « sences, et les essences à leur tour font nombre, sans préjudice « de l'unité de personne. Je ne puis nier d'ailleurs que cette espèce « d'unité a du rapport avec celle par laquelle le corps et l'âme « constituent l'homme; il convenait en effet que le mystère qui « s'est accompli en faveur de l'homme eût, avec sa constitution, « une sorte de ressemblance et de parenté; de même qu'il conve- « nait aussi à l'unité suprême qui est en Dieu, et n'est autre que « Dieu, que comme elle est en trois personnes, ne laissant pas de « ne faire qu'une seule et même essence, ainsi, par une opposition « qu'on s'explique très bien, trois essences dans l'autre ne fissent « qu'une seule et même personne; en sorte que cette seconde unité « se trouve admirablement bien placée entre les deux autres, dans « la personne de l'Homme-Dieu, Jésus-Christ, le médiateur entre « Dieu et l'homme. Oui, c'est par une convenance pleine de bonté « que le mystère du salut répond, par une certaine similitude, à « l'une et à l'autre unité, à celui qui sauve et à celui qui est sauvé. « Cette unité, qui tient le milieu entre les deux autres unités, est « supérieure à l'une de même qu'elle est inférieure à l'autre, et « dépasse l'une d'autant qu'elle est elle-même dépassée par « l'autre [1]. »

A ces autorités si imposantes on peut ajouter quelques raisons qui ont leur fondement nécessaire dans la révélation, puisque Dieu seul peut nous révéler des mystères qui touchent de si près à sa nature divine.

Une première raison est celle-ci : D'après les Pères, le Verbe

1. Dico in Christo Verbum animam et carnem sine confusione essentiarum unam esse personam, et item absque præjudicio personalis unitatis, in sua numerositate manere. Nec negaverim hanc ad illud quoque genus unitatis pertinere, qua anima et caro unus est homo. Decuit quippe familiarius similiusque cum hominis convenire constitutione, quod pro homine constitutum est sacramentum. Decuit et cum summa, quæ in Deo est et Deus est unitate congruere, ut quomodo ibi tres personæ una essentia ; ita hic convenientissima quadam contrarietate tres essentiæ sint una persona. Videsne pulchre inter utramque unitatem hanc collocari ; in eo utique qui constitutus est mediator Dei hominisque, homo Christus Jesus? Pulcherrima, inquam, convenientia, ut salutare sacramentum congrua quadam similitudine ambobus responderet, et salvanti videlicet et salvato. Ita hæc unitas duarum consistens media unitatum, alteri succumbere, alteri præeminere cognoscitur, quantum superiore inferior, tantum inferiore superior. (S. Bernard., lib. V *de Considerat.*, cap. ix.)

divin s'est uni à l'humanité, de telle sorte que le Christ est véritablement Dieu et non moins véritablement homme. Or il n'en serait pas ainsi, dans le cas où les deux natures se seraient en quelque manière fondues ensemble pour n'en faire plus qu'une, ou bien si l'une des deux avait absorbé l'autre. Le Christ ne serait plus ni Dieu ni homme, mais quelque chose d'intermédiaire ; ou bien la nature humaine n'existerait plus en lui et il serait uniquement Dieu, à moins que ce ne fût la nature divine qui eût cessé d'être, et qu'il ne restât plus que la seule humanité : toutes conséquences que la foi et la raison repoussent également.

En second lieu, comme on l'a vu par les textes de la Sainte Écriture et par les passages des Pères qui ont été rapportés, il est affirmé de la personne de Jésus-Christ plusieurs choses qui ne conviennent aucunement à Dieu, et plusieurs autres qui ne s'accordent pas davantage avec la nature humaine. Ainsi on dit que Jésus-Christ est né dans le temps, qu'il a souffert, qu'il est mort, et l'on proclame d'autre part qu'il est éternel, impassible, tout-puissant. Des affirmations si contraires ne peuvent avoir d'explication que dans l'existence simultanée de deux natures parfaites en sa seule et unique personne.

Deux natures complètes ne peuvent s'unir pour n'en former qu'une seule, parce que les natures sont incommunicables comme telles et que, par cette union, elles cesseraient toutes les deux d'être ce qu'elles sont, pour devenir une nature nouvelle. La nature divine et la nature humaine sont complètes toutes les deux ; elles ne pourraient s'unir comme nature sans qu'au moins l'une d'elles cessât d'exister comme telle, et d'une telle union il résulterait qu'il n'y aurait plus en Jésus-Christ ni l'homme ni le Dieu. Or Notre-Seigneur Jésus-Christ est homme et il est Dieu [1].

Mais c'est assez nous arrêter à des raisonnements dont l'évidence ne saurait l'emporter sur celle des textes que l'on a lus plus haut, et puisqu'il faut toujours en revenir à l'autorité de la parole de Dieu expliquée par la tradition et par la sainte Église, nous n'ajouterons plus rien, si ce n'est un acte de reconnaissance envers

1. Cum igitur natura humana sit quædam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrat in unam naturam, nisi utraque, vel alia corrumpatur, quod esse non potest, cum ex supradictis pateat unum Christum et verum Deum, et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam. (S. THOM., *Summa contra Gentes*, IV p., cap. XXXV.)

ce Dieu infiniment bon qui a daigné prendre notre nature et l'élever jusqu'à faire partie de son adorable personne, sans qu'elle cesse d'être la nature humaine.

III.

JÉSUS EUCHARISTIQUE, DIEU ET HOMME, EST FILS DE DIEU UNIQUEMENT PAR NATURE, ET NON PAS AUSSI PAR ADOPTION, MÊME CONSIDÉRÉ DANS SON HUMANITÉ.

De l'unité de la personne en Notre-Seigneur Jésus-Christ, et de l'intégrité des deux natures en cette seule et unique personne, resultent plusieurs conséquences, dont la première est celle-ci : Le Verbe de Dieu incarné, ce Dieu que nous adorons dans la Très Sainte Eucharistie, est Fils de Dieu par nature et non par adoption. Dans le dernier quart du VIIIe siècle [1], Élipand, archevêque de Tolède, ville alors au pouvoir des Maures, comprenant mal, et à un point de vue restreint, quelques explications de S. Isidore de Séville et quelques passages de la liturgie mozarabique, ne put résoudre cette question : « Le Christ, quant à son humanité, est-« il vrai Fils, ou Fils adoptif de Dieu ? » Félix, évêque d'Urgel, dans la Marche espagnole soumise à l'empire de Charlemagne, répondit à la question, « que le Christ, d'après sa nature divine, est vrai Fils de Dieu *(proprius Dei Filius)*, mais que, quant à sa nature humaine, il n'est que fils adoptif, comme les fidèles par le Baptême sont adoptés de Dieu et deviennent ses enfants. » Cet adoptianisme était évidemment une erreur et un retour à l'hérésie nestorienne [2]. Félix ne manqua pas d'adversaires, mais il eut aussi des partisans, même au nord des Pyrénées. L'erreur fut condamnée dans plusieurs conciles et Félix avoua sa faute ; mais à peine de retour dans son diocèse, il chercha à faire encore une fois prévaloir ses opinions anciennes, si bien que Charlemagne se vit obligé de convoquer un nombreux concile à Francfort (794). Là encore l'adoptianisme fut anathématisé. Pendant qu'un concile de Rome tenu

1. Voir *Dict. encyclop. de la théol. cathol.*, art. *Adoptianistes.*
2. Alcuin le comprenait parfaitement lorsqu'il disait, dans le premier de ses livres contre Félix, chap. XI :

Sicut Nestoriana impietas in duas Christum divisit personas propter duas naturas, ita et vestra indocta temeritas in duos eum dividit filios, unum proprium, alterum adoptivum. Si vero Christus est proprius Filius Dei Patris et adoptivus, ergo est alter et alter.

sous le pape Léon III, en 799, confirmait les décrets de Francfort, Félix se trouvait à un concile d'Aix-la-Chapelle, où il fut pleinement convaincu de son erreur, par Alcuin, dans un colloque qui dura plusieurs jours, et il renonça sérieusement à ses erreurs. La controverse eut cet avantage pour l'Église, que les théologiens espagnols et français étudièrent plus sérieusement les sources de la théologie dogmatique dans les Pères, et que la vie religieuse sortit renouvelée de ces débats.

Durand et Scot pensèrent aussi plus tard que l'on pouvait donner à Jésus-Christ le nom de Fils adoptif de Dieu, à cause de sa nature humaine. Leur excuse consiste dans l'ignorance où ils étaient de la définition du Concile de Francfort, que les hérétiques étaient parvenus à dissimuler, et qui ne fut retrouvée que vers le milieu du XVIe siècle, par Surius.

C'est un article de foi que Notre-Seigneur Jésus-Christ, considéré comme Verbe de Dieu, est Fils de Dieu par sa nature même. Nous le confessons dès les premiers mots du Symbole des Apôtres et des autres symboles : *Il est le Fils unique de Dieu*. Nous lisons dans la première épître de S. Jean : « Nous savons que le Fils de « Dieu est venu et nous a donné l'intelligence, pour que nous con- « naissions le vrai Dieu et que nous soyons en son vrai Fils. C'est « lui qui est le vrai Dieu et la vie éternelle [1]. »

Au moment de l'Incarnation, le messager céleste dit à la bienheureuse Vierge : « Voilà que vous concevrez dans votre sein et « que vous enfanterez un Fils à qui vous donnerez le nom de « Jésus. Il sera grand devant Dieu et sera appelé le Fils du Très- « Haut [2]. » Un instant après il dit encore : « C'est pourquoi la « chose sainte qui naîtra de vous sera appelée le Fils de Dieu [3]. » Plus tard Notre-Seigneur demandait à ses apôtres ce qu'ils pensaient qu'il était, et S. Pierre répondait au nom de tous : « Vous « êtes le Christ, fils du Dieu vivant. » L'apôtre S. Paul dit, dans l'Épître aux Romains, que Jésus-Christ est le Fils propre de Dieu : « Il n'a pas épargné son propre Fils. » Aussi est il souvent rapporté dans les Évangiles que le Seigneur donne à Dieu le nom

1. Scimus quoniam Filius Dei venit, et dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio ejus : hic est verus Deus. (*I. Joann.*, v, 20.)

2. Ecce concipies in utero et paries Filium, et vocabis nomen ejus Jesum. Hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur. (*Luc.*, I, 31, 32.)

3. Quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei. (*Id.*, I, 35.)

de Père, d'une manière qui ne peut convenir qu'à un fils véritable. S. Jean rapporte que les Juifs, irrités des miracles de Jésus, le persécutaient, sous prétexte qu'il faisait ces choses le jour du sabbat : « Mais Jésus leur répondit : Mon Père agit sans cesse et « moi j'agis aussi. Sur quoi les Juifs cherchaient encore plus à le « faire mourir, parce que, non seulement il violait le sabbat, mais « il disait que Dieu était son Père, se faisant ainsi égal à Dieu [1]. » Jésus-Christ cherche-t-il à les faire revenir de cette pensée? Leur dit-il qu'ils interprètent mal ses paroles? Au contraire, il appuie sur les relations qui existent entre le Père et lui; il redit plusieurs fois qu'il est réellement le Fils de Dieu, en termes tellement clairs qu'il est impossible de ne pas leur donner ce sens. Une autre fois il dit encore aux Juifs : « Ce que mon Père m'a donné est plus « grand que toutes choses.... Moi et mon Père nous sommes un [2]. » Les ennemis du Sauveur comprirent encore la signification de ses paroles et voulurent le lapider, parce qu'il se faisait Dieu; et Jésus ne chercha pas plus que la première fois à les détourner de cette pensée; au contraire, il les y confirma. Après sa résurrection il apparaît à Madeleine et lui dit : « Allez à mes frères et « dites-leur : Je monte vers mon Père et votre Père [3]. » Il montre par cette distinction que Dieu est son Père d'une autre manière qu'il n'est le Père des apôtres.

Plusieurs fois les souverains pontifes eurent l'occasion d'affirmer solennellement que Jésus-Christ est véritablement Fils de Dieu, et non pas seulement son Fils adoptif. C'est ainsi que le pape S. Damase écrit à Paulin, évêque d'Antioche : « Nous anathématisons ceux qui disent qu'il y a en Jésus-Christ deux fils, « l'un existant avant les siècles, et l'autre seulement depuis l'Incarnation [4]. »

S. Léon le Grand écrit à Flavien : « Le Seigneur a dit : *Voyez « mes mains et mes pieds, car c'est moi*, pour démontrer que la « nature divine et la nature humaine demeuraient distinctes en « lui, et nous faire ainsi connaître et confesser que le Verbe n'est

1. Pater meus usque modo operatur, etc. (*Joann.*, cap. v, per totum.)
2. Pater meus quod dedit mihi, majus omnibus est.... Ego et Pater unum sumus. (*Joann.*, x, 29, 30.)
3. Vade autem ad fratres meos, et dic eis : Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum. (*Joann.*, xx, 17.)
4. Anathematizamus etiam eos, qui duos filios esse profitentur, unum ante sæcula, et alium post carnis assumptionem. (S. DAMAS., Epist. *ad Paulin.*)

« pas la chair, mais que le Verbe et la chair sont un seul Fils de « Dieu [1]. » Il ajoute : « Il faut le répéter souvent : un seul et même « Jésus-Christ est véritablement Fils de Dieu et véritablement « Fils de l'homme [2]. »

Le pape Pélage Ier, dans une lettre au roi de France Childebert, rappelait en ces termes la même vérité : « Un seul et même Jésus-« Christ est donc véritablement fils de Dieu et véritablement fils « de l'homme [3]. »

S. Grégoire le Grand ne voulait à aucun titre du nom de Fils adoptif de Dieu pour Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme l'indiquent plusieurs passages de ses écrits, celui-ci entre autres : « Jésus-Christ est au-dessus de tous ceux qui naissent enfants de « Dieu par la foi; car ce n'est pas comme eux, l'adoption, mais sa « nature divine qui l'élève. Si, par son humanité, il parut sem-« blable aux autres, par sa divinité il fut toujours unique et supé-« rieur à tout [4]. »

On pourrait ajouter ici une multitude de textes tirés des écrits des Pères, des actes des conciles, mais cette vérité que Jésus-Christ, considéré comme Dieu, est Fils de Dieu par sa nature même, est admise avec une telle unanimité qu'il est permis de ne pas y insister davantage.

Peut-on dire avec la même certitude que Notre-Seigneur, considéré comme homme, est véritablement et proprement Fils de Dieu?

Ce qui oblige à étudier de près cette question, c'est que Jésus-Christ, considéré uniquement comme homme, n'est pas Dieu, d'où l'on pourrait, semble-t-il, légitimement conclure qu'il n'est pas non plus Fils de Dieu comme homme, puisque le Fils de Dieu est nécessairement Dieu. D'ailleurs, il ne procède pas du Père, en

1. Videte manus meas et pedes meos quia ego sum.... Ut agnosceretur in eo proprietas divinæ humanæque naturæ individua permanere; et ita sciremus, Verbum hoc non esse quod carnem : et ut unum Dei Filium et Verbum confiteremur et carnem. (S. LEO MAGN., Epist. *ad Flavian.*, cap. v.)

2. Unus enim idemque est, quod sæpe dicendum est, vere Dei Filius, et vere hominis Filius est. (ID., *ibid.*, cap. IV.)

3. Est ergo unus atque idem Christus verus Filius Dei, et idem ipse verus Filius hominis. (PELASG. I, Epist. XVI *ad Hildebert. Francor. reg.*)

4. Omnes qui in fide Deo nascuntur superat, quia non ut cæteros adoptio, sed natura illum divinitatis exaltat, qui etsi humanitate cæteris apparuit similis, divinitate tamen mansit super omnia singularis. (S. GREGOR. MAGN., lib. I *Moralium*, cap. VI.)

qualité d'homme, par l'éternelle génération. On ne peut pas dire non plus qu'il soit Fils adoptif, puisque son humanité fait partie de sa personne, et que sa personne n'est pas étrangère à la divinité.

A cause de ces difficultés, quelques théologiens ont pensé que si l'on doit dire d'une manière absolue du Christ qu'il est Fils de Dieu, on ne pourrait l'affirmer de même si l'on ajoutait : *Considéré comme homme*. Mais cette opinion est fausse, pour ne pas dire plus.

Il faut remarquer d'abord que le nom de *Fils de Dieu* peut revêtir plusieurs significations.

Il y a d'abord le Fils de Dieu, le Verbe divin, à qui ce titre appartient dans toute sa plénitude, parce qu'il est engendré personnellement par le Père, de toute éternité.

Il y a les créatures qui, comme telles, sont appelées enfants de Dieu, mais dans un sens très large et très impropre.

Il y a les fils adoptifs de Dieu, qui sont devenus ses enfants par la grâce.

Il y a enfin la filiation propre à l'humanité de Notre-Seigneur, filiation qui résulte de l'union de sa nature humaine à la personne du Verbe.

Suarez établit d'abord cette proposition : *Jésus-Christ, considéré comme homme, est Fils de Dieu.*

Le pape Adrien, dans une lettre qu'il adressait aux évêques d'Espagne à l'occasion de l'hérésie des adoptianistes, citait ces paroles de l'Apôtre : « Il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a « livré pour nous tous; » puis il disait : « Nous savons que le Fils « de Dieu n'a pas été livré selon sa divinité, mais selon qu'il était « véritablement homme. L'Apôtre atteste donc que celui qui a été « livré, c'est-à-dire l'homme lui-même, est le propre Fils de « Dieu [1]. » Venant ensuite à ces paroles de l'Évangile : « Celui-ci « est mon Fils bien-aimé, » il dit : « Sur qui est descendu l'Esprit « saint en forme de colombe? Est-ce sur le Dieu ou sur l'homme? « C'est comme homme qu'il a reçu le Saint-Esprit descendant sur « lui. C'est donc de ce Fils de l'homme sur lequel le Saint-Esprit

1. *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* (*Rom.*, VIII.) — Scimus quia non est traditus secundum divinitatem, sed secundum id quod verus homo erat, illum nimirum, qui traditus est, id est hominem ipsum, Apostolus proprium Dei Filium protestatur. (ADRIAN. papa, Epist. *ad Episc. Hispan.*)

« est descendu, quoiqu'il soit tout ensemble Fils de Dieu et Fils « de l'homme, que la voix du Père, semblable à celle du tonnerre, « a fait entendre ces paroles : Celui-ci est mon Fils bien-aimé en « qui j'ai mis toutes mes complaisances : *Hic est Filius meus* « *dilectus in quo mihi bene complacui.* S'il avait parlé de Jésus-« Christ considéré dans sa divinité, il n'aurait pas dit : *In quo* « *mihi bene complacui*, mais seulement, *in quo mihi bene pla-* « *cui.* Ce mot *complacui* comprend les complaisances de la Sainte « Trinité tout entière, et le Père éternel le choisit parce que toute « la Trinité a mis ses complaisances dans l'humanité de Jésus-« Christ. Remarquez cette observation, car elle ne vous laisse « aucun prétexte de croire que c'est de la divinité seule que le « Père a dit : *Celui-ci est mon Fils bien-aimé;* mais plutôt il le « disait de l'humanité, sur laquelle il est rapporté que l'Esprit saint « descendit [1]. » Nous ne citons que ces quelques paroles du pape Adrien, quoique sa lettre et les actes du Concile de Francfort, auquel elle fut aussi adressée, contiennent d'autres passages qui enseignent la même doctrine avec non moins de force et de clarté.

Mais comment se peut-il faire que Notre-Seigneur Jésus-Christ, uniquement considéré comme homme, soit véritablement Fils de Dieu? Quel est le fondement sur lequel repose cette dignité incomparable de sa nature humaine?

Le fondement de la filiation divine, qui convient à Jésus-Christ comme homme, est la grâce d'union. L'union hypostatique de la divinité avec l'humanité pouvait seule opérer ce prodige. S. Thomas [2], S. Bonaventure et les autres docteurs disent souvent et

1. *Hic est Filius meus dilectus.* (*Matth.*, III, 17, et XVII, 5.) — Super quem descendit Spiritus sanctus in specie columbæ, super Deum an super hominem?.... Secundum id quod homo est, Spiritum sanctum super se venientem suscepit; de eo ergo hominis Filio, super quem Spiritus sanctus descendit, licet unus sit Dei et hominis Filius, vox Patris intonuit dicens : *Hic est Filius meus dilectus*, *in quo mihi bene complacui.* Si secundum divinitatem dixisset nequaquam diceret, *in quo mihi bene complacui;* sed tantummodo : *in quo mihi bene placui.* Dum ergo dicit *complacui*, totam simul Trinitatem comprehendit : quia in homine Christo tota complacuit Trinitas. Animadvertite quia nihil vobis restat ut secundum divinitatem tantummodo credatis dixisse Patrem : *Hic est Filius meus dilectus*, sed potius secundum humanitatem, super quam Spiritus sanctus dicitur descendisse. (Id., *ibid.*)

1. Sicut sine meritis quilibet homo habet ut sit christianus, ita iste homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum : quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis; alius autem, per gratiam habitualem est filius adoptivus. (S. Thom., III p., q. XXIII, art. 4 ad 2.)

prouvent que Jésus-Christ, comme homme, est naturellement Fils de Dieu, et qu'il est ainsi Fils de Dieu par l'union de l'humanité à la personne du Verbe. C'est en vertu de cette union que son humanité même est souverainement sainte, et qu'il a, comme homme, un droit intrinsèque absolu à l'héritage céleste, selon la parole de l'Apôtre : « Dieu nous a parlé par son Fils qu'il a cons-« titué héritier de toutes choses. [1] » Comme Dieu il n'hérite pas, il possède : mais comme homme uni à Dieu, il hérite de tous les biens de Dieu; ce n'est point par faveur mais par droit qu'ils sont à lui.

Cependant il ne conviendrait pas de dire, avec Duns Scot, qu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ la nature humaine est la *fille* de Dieu, parce que le nom de fils ou de fille ne s'applique jamais à la nature, mais à la personne en qui la nature se concrète et existe.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, considéré dans sa nature humaine, est donc réellement et naturellement Fils de Dieu. Il faut reconnaître néanmoins qu'il ne l'est pas par essence et en vertu d'une éternelle génération, ainsi qu'il est Fils de Dieu, considéré dans sa nature divine. Comme Dieu, il est le Fils éternel du Père, il lui est égal en toutes choses, et n'est avec lui qu'un même être divin : comme homme, il ne possède pas cette égalité de nature et cette identité, il n'est pas éternellement engendré par le Père, et ce n'est pas en vertu de sa nature humaine qu'il jouit de la vue de Dieu et de la divine béatitude; en un mot, comme homme, il n'est pas Dieu, et, s'il est Fils de Dieu en sa nature humaine, ce n'est pas à sa nature humaine qu'il le doit. Mais il le doit à l'union qui existe entre cette nature et le Verbe divin. Grâce à cette union, la plus parfaite que l'on puisse concevoir entre l'homme et Dieu, son humanité est proprement et substantiellement la nature du Fils éternel de Dieu, la nature du Verbe; elle est une seule et unique personne avec lui; elle est, sauf la divinité, ce qu'il est : le Fils de Dieu est véritablement homme, et cet homme est non moins véritablement le Fils de Dieu et l'héritier de tous ses biens.

On demandera peut-être : Notre-Seigneur Jésus-Christ, considéré uniquement dans sa nature humaine, ne pourrait-il pas, tout en conservant le titre de Fils de Dieu par nature, qui lui appartient, être appelé aussi *Fils adoptif?* Nous sommes enfants adoptifs de

1. Locutus est nobis in Filio, quem constituit hæredem universorum. (*Hebr.*, I, 2.)

Dieu par la grâce habituelle que le Saint-Esprit répand en nos âmes; cette grâce habituelle ou sanctifiante, l'humanité de Notre-Seigneur l'a possédée aussi ; pourquoi ne lui donnerait-elle pas, comme à nous, le caractère de fils adoptif de Dieu ?

S. Thomas répond que la filiation convient proprement à l'hypostase ou à la personne, et nullement à la nature. Or, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, il n'y a pas d'autre personne que la personne incréée du Verbe, qui est Fils de Dieu par sa nature même, et qui, par conséquent, ne saurait l'être par adoption [1]. Un père n'adopte pas son propre fils, mais il adopte un étranger. La grâce de l'union hypostatique ne fait pas que Jésus-Christ soit fils adoptif de Dieu, comme homme, mais elle communique à l'homme sa propre personnalité et, avec elle, la qualité de fils de Dieu par nature, qui exclut l'adoption. A proprement parler, dit Alvarez, l'humanité du Christ n'est fille de Dieu ni par nature ni par adoption, mais elle est unie personnellement au Fils naturel de Dieu. La bienheureuse Vierge Marie, en devenant mère du Fils de Dieu, lui a communiqué la nature humaine, mais non pas la personnalité humaine, qui eût été nécessaire pour que l'adoption fût possible. La personne du Verbe que Dieu engendre éternellement ne saurait déchoir et tomber au rang de fils adoptif; elle ne descend pas de son rang en s'unissant la nature humaine, mais elle élève cette nature à sa propre hauteur. On ne peut donc dire en aucun sens acceptable que Notre-Seigneur Jésus-Christ soit le Fils adoptif de Dieu [2].

Quelques hérétiques ont avancé que le Saint-Esprit pourrait être appelé le père de Jésus-Christ; mais absolument rien ne saurait justifier une pareille appellation. En effet, Notre-Seigneur n'a reçu du Saint-Esprit ni sa nature ni sa personnalité. Comme Dieu, il ne procède pas du Saint-Esprit, mais de la première personne de la Sainte Trinité qui est le Père. Comme homme, ce n'est

1. Respondeo dicendum, quod filiatio proprie convenit hypostasi vel personæ, non autem naturæ : unde et in Iª parte dictum est quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis, quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra, quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative quod per se dicitur. Et ideo Christus qui est filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. (S. Thom. III p., q. xxiii, art. 4.)

2. Alvarez, *de Incarnat.*, disput. lxxv.

pas du Saint-Esprit, mais de la bienheureuse Vierge Marie qu'il a reçu son corps. Il est vrai que le Saint-Esprit a formé le corps du sang très pur de la bienheureuse Vierge ; mais il n'y a rien mis de sa propre substance : le Saint-Esprit est Dieu et il n'est pas homme. Il peut créer un homme, mais un homme ne peut pas procéder de lui par génération. De plus, ce ne fut pas le Saint-Esprit seul, mais l'adorable Trinité tout entière, qui accomplit le grand mystère de l'Incarnation. S. Augustin s'élève fortement contre l'appellation de Père du Christ que plusieurs voulaient donner au Saint-Esprit, et il n'hésite pas à traiter cette expression d'absurde et de scandaleuse [1]. Dans un de ses sermons il dit : « Celui qui a « été conçu du Saint-Esprit, le Christ, est né de la Vierge Marie ; « non pas de la substance du Saint-Esprit mais de sa puissance ; il « a été conçu, non pas par génération, mais par l'ordre du Saint-« Esprit et par sa bénédiction [2]. » Le XIe Concile de Tolède a inséré ces paroles du saint Docteur dans sa profession de foi.

C'est donc le Fils du Père Éternel que nous adorons en Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu non seulement comme Dieu mais comme homme ; Fils de Dieu selon toute la plénitude de ce titre et sans aucune restriction. Et c'est à ce Fils unique de Dieu que nous devons le bonheur incomparable de pouvoir, nous aussi, être les enfants de Dieu ; car, dit S. Jean, « il a donné ce pouvoir à « tous ceux qui croient en son nom [3]. » Qu'il en soit à jamais béni ! Et s'il suffit de croire en Jésus-Christ pour être enfant de Dieu, comment ceux qui le possèdent et qui vivent en lui par la sainte

1. Cum hoc ipsum jam ita sit absurdum ut nullæ fideles esse aures, id valeant sustinere. Proinde sicut confitemur, Dominus noster Jesus Christus, qui de Deo Deus, homo autem natus est de Spiritu sancto, et Maria Virgine, utraque substantia, divina scilicet atque humana, Filius est unicus Dei Patris omnipotentis, de quo procedit Spiritus sanctus.... (S. AUGUST., *Enchiridion*, cap. XXXVIII.)

Non igitur concedendum est quidquid de re aliqua nascitur, continuo ejusdem rei filium nuncupandum.... certe qui nascuntur ex aqua et Spiritu sancto, non aquæ filios eos rite dixerit quispiam, sed plane dicuntur Filii Dei Patris, et matris Ecclesiæ. Sic ergo de Spiritu sancto natus est Filius Dei Patris, non Spiritus sancti. (ID., *ibid.*, cap. XXXIX.)

2. Conceptus de Spiritu sancto, id est, Christus, natus ex Maria Virgine, Christus enim non de substantia Spiritus sancti, sed de potentia ; nec generatione sed jussione et benedictione conceptus est. (ID., serm. VI *de Tempore.*)

3. Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus. (*Joann.*, I, 6.)

communion ne seraient-ils pas les enfants chéris entre tous de son Père céleste qui est dans les cieux ?

IV.

DEUX VOLONTÉS ET DEUX OPÉRATIONS DISTINCTES EN NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST. — COMMUNICATION DES IDIOMES

De l'hérésie d'Eutychès qui ne prétendait reconnaître en Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'une seule nature, une autre hérésie sortait naturellement comme de sa source : une seule nature supposait une seule volonté. Les monothélites, qui parurent dans la première moitié du VII[e] siècle, tirèrent cette conséquence et ne voulurent reconnaître, dans le Fils de Dieu incarné, qu'une seule volonté et une seule opération. Pour eux, la divinité seule voulait et agissait en Jésus-Christ ; l'humanité n'était, en quelque sorte, qu'un instrument passif. Paul, patriarche de Constantinople, fut le principal soutien de cette hérésie ; il admettait bien les deux natures en Notre-Seigneur ; mais en les admettant, il ne voulait reconnaître qu'une seule et unique volonté.

Ces nouveautés jetèrent un grand trouble dans l'Église. Le pape Honorius crut bien faire, pour ramener le calme, de défendre de parler soit d'une, soit de deux volontés ou opérations en Jésus-Christ. Mais cet acte de prudence, pour ne pas dire de pusillanimité, ne servit qu'à augmenter l'audace des hérétiques, qui interprétèrent cette défense en leur propre faveur. Nous n'avons pas ici à raconter toutes les luttes qui affligèrent la sainte Église, pendant plus d'un siècle ; il nous suffit de dire que le VI[e] Concile œcuménique, tenu à Constantinople en 680 et 681, condamna solennellement cette hérésie.

Si l'on ne connaissait l'aveuglement et l'obstination satanique des fauteurs d'hérésie, on ne comprendrait pas comment ils purent s'attacher, malgré tout, à une doctrine si manifestement contraire à la Sainte Écriture et à la tradition des Pères.

Notre-Seigneur Jésus-Christ a bien voulu établir nettement lui-même la distinction entre sa volonté humaine et sa volonté divine qui n'est pas autre que la volonté du Père, lorsque, pendant son agonie, il disait : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloi-« gne de moi. Cependant, qu'il en soit non comme je veux, mais

« comme vous voulez [1]. » Ce texte est de S. Matthieu. S. Luc rapporte la même prière un peu différente pour la forme, mais identique pour le sens. « Cependant, que non pas ma volonté mais la « vôtre soit faite [2]. » Ces paroles qu'on lit dans l'Évangile de S. Jean ne sont pas moins explicites : « Je suis descendu du ciel, non pour « faire ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé [3]. » Cette volonté que Jésus-Christ appelle la sienne n'est pas sa volonté divine, car il n'en a pas d'autre, comme Dieu, que le Père et le Saint-Esprit, puisqu'il n'est qu'un seul et même être divin avec ces deux adorables personnes : « Moi et le Père, nous sommes un [4]. » Et ce qui marque mieux encore la distinction entre les deux volontés de Notre-Seigneur, c'est la soumission parfaite de la volonté humaine à la volonté divine, malgré la répulsion naturelle pour le calice de douleurs qu'il s'agit d'accepter. Ainsi l'ont entendu et expliqué, en divers passages, les Pères de l'Église, en particulier S. Grégoire de Nysse [5], S. Athanase [6], S. Ambroise [7] et S. Augustin [8].

1. Pater, si possibile est, transeat a me calix iste. Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu. (*Matth.*, XXVI, 39.)

2. Verumtamen non mea voluntas sed tua fiat. (*Luc.*, XXII, 42.)

3. Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me. (*Joann.*, VI, 38.)

4. Ego et Pater unum sumus. (*Id.*, X, 30.)

5. Quia igitur alia est humana voluntas, et alia divina, loquitur quidem et quasi ex homine, quod infirmitati naturæ congruit, qui nostras passiones assumpsit.... Qui enim dixit, *Non mea*, humanam hoc sermone significavit. Addens vero, *tua*, ostendit conjunctionem suæ deitatis ad Patrem, cujus nulla voluntatis est differentia propter communitatem naturæ. Nam Patris dicens, voluntatem etiam Filii demonstravit. (S. GREGOR. NYSSEN., lib. *Contradict. contra Apollinarem.*)

6. Cum ait (Christus) : *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste : verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat ;* et : *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*, duas voluntates ibi ostendit, alteram humanam quæ est carnis; alteram divinam quæ Dei est. Siquidem humana, ob infirmitatem carnis deprecatur passionem; divina autem ejus voluntas prompta est. (S. ATHAN., lib. *de Incarnatione contra Arian.*, n. 21.)

7. Quod autem ait (Christus) : *Non mea voluntas sed tua fiat,* suam ad hominem retulit; Patris ad divinitatem : voluntas enim hominis temporalis; voluntas divinitatis æterna. Non alia voluntas Patris, alia Filii : una enim voluntas, ubi una divinitas. (S. AMBROS., lib. X *in Luc.*, n. 59.)

8. In hoc quod ait : *Non quod ego volo*, aliud se ostendit voluisse quam Pater : quod nisi humano corde non potuisset, cum infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfigurat affectum. Homine quippe non assumpto nullo modo posset immutabilis illa natura quidquam aliud velle quam Pater. (S. AUGUST., lib. II *contra Marcionem*, cap. X.)

Dans de nombreux passages de l'Évangile, nous voyons agir la volonté humaine de Notre-Seigneur Jésus-Christ, tout à fait indépendamment de sa volonté divine. Pour en citer quelques exemples, nous lisons dans le 1er chapitre de l'Évangile de S. Jean : « Le lendemain, Jésus voulut aller en Galilée [1]. » S'il voulut y aller, il n'y était donc pas. Mais comment n'y était-il pas? Assurément ce n'était pas comme Dieu, puisqu'il n'est pas de lieu où il ne soit présent par sa divinité : c'était donc par son humanité qu'il était absent de la Galilée, et c'était comme homme qu'il voulait y aller. Nous n'avons pas à montrer l'existence simultanée de la volonté divine de Notre-Seigneur, que nul de ceux qui ont reconnu en lui le Fils de Dieu fait homme n'a mise en doute.

On lit dans S. Marc, chapitre VIIe : « Jésus s'en alla sur les confins de Tyr et de Sidon, et étant entré dans une maison, il voulut « que personne ne le sût ; mais il ne put demeurer caché [2]. » Quelle est donc cette volonté de Notre-Seigneur qui demeure impuissante? Ce n'est pas sa volonté divine, car rien n'est impossible à Dieu. Il faut donc entendre ce texte de l'Évangile d'une autre volonté, qui ne soit pas toute-puissante par elle-même, et ce ne peut être que la volonté de sa nature humaine, parfaitement distincte de sa volonté divine. Comme homme, il voulait se cacher, mais il ne le voulait pas comme Dieu.

L'Évangile de S. Jean nous fournit encore un autre exemple. Il est dit au chapitre VIIe : « Jésus parcourait la Galilée ; car il ne « voulait pas parcourir la Judée, parce que les Juifs cherchaient à « le faire mourir [3]. » C'était comme homme que Jésus-Christ parcourait la Galilée, et comme homme, par conséquent, qu'il voulait la parcourir et non pas la Judée. Il y avait donc en lui une volonté humaine parfaitement distincte de la volonté divine. Ces trois exemples, avec leur conclusion, sont empruntés aux œuvres du saint abbé Maxime, un des plus vaillants défenseurs de la vérité contre le monothélisme, au VIIe siècle [4].

Mais à côté de ces textes qui font expressément mention de la volonté de Notre-Seigneur, et qu'on ne peut entendre que de sa

1. In crastinum voluit exire in Galilæam. (*Joann.*, I, 43.)
2. Abiit in fines Tyri et Sidonis, et ingressus domum neminem voluit scire, et non potuit latere. (*Marc.*, VII, 23.)
3. Ambulabat Jesus in Galilæam ; non enim volebat in Judæam ambulare, quia quærebant Judæi eum interficere. (*Joann.*, VII, 1.)
4. S. MAXIM. abb., *Disput. cum Pyrro.*

volonté humaine, il en est d'autres, plus nombreux encore, qui supposent en lui la nature humaine complète, avec sa volonté et ses opérations diverses. C'est ainsi que nous lisons dans les saints Livres que Jésus-Christ a été troublé, attristé, qu'il a répandu des larmes, qu'il s'est indigné, qu'il a eu faim et soif, qu'il s'est fatigué, toutes affirmations qui seraient inadmissibles sans la nature et la volonté humaines. Car, dit S. Augustin, lorsque l'âme passe par ces états divers, la chair peut y être pour quelque chose, mais souvent l'âme elle-même se cause ces émotions, et sa volonté s'y trouve tellement mêlée que c'est d'elle que ces sentiments divers reçoivent leur moralité. Si elle est perverse, ils sont pervers; si elle est bonne, non seulement ils ne sont pas coupables, mais ils sont bons et dignes de louange. D'où le saint docteur tire pour nous cette conclusion pratique, que celui qui vit selon Dieu, et non pas selon l'homme, doit aimer le bien et, par conséquent, haïr le mal. Mais il faut que ce double sentiment soit parfait. Le mal est mauvais; la nature humaine en elle-même est bonne. Haïssez donc le mal, mais ne haïssez pas l'homme mauvais; aimez l'homme tout mauvais qu'il soit, mais n'aimez pas le vice qui le rend tel [1].

S. Ambroise dit, en parlant de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Il « a pris une volonté comme la mienne; il a accepté de ressentir « ma tristesse. Je ne crains pas de nommer la tristesse, car c'est la « croix que je prêche. C'est ma volonté qu'il a reconnue sienne; « car de même qu'il a, comme homme, accepté ma tristesse, c'est « comme homme qu'il a parlé [2]. »

1. Non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, lætetur et ægrescat; verumetiam ex se ipsa his potest motibus agitari. — Interest autem qualis sit voluntas hominis : quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verumetiam laudabiles erunt. Voluntas quippe est in omnibus : imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Nam quid est cupiditas et lætitia, nisi voluntas in eorum consensionem quæ volumus.... Quapropter homo, qui secundum Deum, non secundum hominem vivit, oportet ut sit amator boni : unde fit consequens ut malum oderit. Et quoniam nemo natura, sed quisquis malus est, vitio malus est : perfectum odium debet malis, qui secundum Deum vivit; ut nec propter vitium oderit hominem, nec amet vitium propter hominem; sed oderit vitium, amet hominem. Sanato enim vitio, totum quod amare, nihil autem quod debeat odisse remanebit. (S. AUGUST., lib. XIV *de Civitate Dei*, cap. V et VI.)

2. Suscipit ergo voluntatem meam, suscipit tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino, quia crucem prædico. Mea est voluntas, quam suam dixit : quia ut homo suscepit tristitiam meam, ut homo locutus est. (S. AMBROS., lib. II *de Fide ad Gratian.*, cap. III.)

S. Jean Damascène dit à son tour : « Le désir de manger et de « boire n'est pas le fait de la volonté divine, non plus que l'intention « de changer de lieu ou d'accomplir d'autres actes analogues : c'est « la volonté humaine, » qui se révèle et se manifeste [1]. »

Peu de jours avant sa Passion, Notre-Seigneur Jésus-Christ prononçait ces paroles : « Maintenant mon âme est troublée, et que « dirai-je? Mon Père, délivrez-moi de cette heure-là [2]. » A l'occasion de ces paroles, S. Jean Chrysostome [3] met bien en relief les deux volontés du Sauveur. Voici son commentaire : « Le Sauveur, « afin qu'on ne dît pas qu'étant exempt des douleurs humaines, « il lui était facile de philosopher sur la mort, et qu'il y exhortait « les autres, n'ayant rien à souffrir lui-même, fait voir ici que, « quoiqu'il la craignît, il ne la refusait point, parce qu'elle nous « devait être très utile et très avantageuse. En un mot, ces paroles « appartiennent à la chair qu'il a prise, et non à sa divinité. Voilà « pourquoi il dit : *Maintenant mon âme est troublée.* S'il n'en « était pas ainsi, quelle suite y aurait-il entre ces paroles et les « suivantes : *Mon Père, délivrez-moi de cette heure?* Le divin « Sauveur est si troublé, qu'il demande à son Père de le délivrer « de la mort, s'il peut l'éviter. »

« Ces paroles marquent la faiblesse de la nature humaine. — Mais « je ne puis rien alléguer, veut-il dire, pour demander à être « délivré de la mort : *Car c'est pour cela que je suis venu en cette « heure* [4]; c'est comme s'il disait : Quels que puissent être notre « trouble et notre abattement, ne fuyons pas la mort : encore que « je sois troublé, je dis qu'il ne faut pas fuir la mort. Il faut souffrir « ce qui nous arrive; mais, mon *Père, glorifiez votre nom* [5]. « Quoique le trouble où je suis m'ait fait prononcer ces paroles, je « dis le contraire : *Glorifiez votre nom;* c'est-à-dire menez-moi « à la croix : ce qui montre une faiblesse humaine, et l'infirmité « de la nature qui ne veut pas mourir, et fait voir que Jésus n'était « pas exempt des sentiments humains. Comme on n'impute pas

1. Divinæ voluntatis non est cibi potusque appetitio, ac velle locum ex loco mutare, et similia; sed humanæ. (S. JOANN. DAMASCEN., lib. *de Duobus voluntat.*, n. 8.)
2. Nunc anima mea turbata est. Et quid dicam? Pater salvifica me ex hac hora. (*Joann.*, XII, 28.)
3. S. J. CHRYSOST., hom. LXVII *in Joann.* Trad. JEANNIN.
4. Sed propterea veni in horam hanc. (*Joann.*, XII, 28.)
5. Pater clarifica nomen tuum. (*Id.*, XII, 29.)

« à crime d'avoir faim, ou d'avoir envie de dormir, de même aussi « ce n'en est pas un de désirer la vie présente. Or Jésus-Christ était « exempt de tout péché, mais non des instincts naturels, autrement « son corps n'aurait pas été un vrai corps. »

Il est inutile de s'arrêter à faire ressortir la pensée de S. Chrysostome. Chacune des lignes que nous venons de citer serait inexplicable, si l'on refusait d'admettre en Notre-Seigneur une volonté humaine accomplissant réellement les actes qui lui sont propres, en même temps qu'elle était parfaitement soumise et unie à la volonté divine.

Parmi les vertus dont Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a donné l'exemple pendant sa vie mortelle, il en est une qui ne pouvait, à aucun titre, être attribuée à sa divinité : c'est la vertu d'obéissance. L'obéissance, en effet, suppose un supérieur à qui l'on obéit. Or la divinité, en Notre-Seigneur, ne reconnaît pas de supérieur. Il est en tout l'égal du Père éternel et du Saint-Esprit. C'est donc comme homme qu'il a pratiqué cette vertu. C'est comme homme qu'il fut obéissant à Marie et à Joseph [1]; c'est comme homme qu'il fut obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix [2]. Sa volonté s'inclinait sous la volonté de Marie et de Joseph ; celui qui est la sagesse incréée se laissait diriger par les lumières bornées de ses créatures. Il faisait plus encore, il se soumettait à la volonté de ses persécuteurs et de ses bourreaux ; il permettait, pour le salut des hommes, que leurs odieux desseins contre sa personne adorable eussent leur accomplissement. A plus forte raison obéissait-il à son Père et pouvait-il dire : « Ce qui plaît à mon Père, je le fais toujours. » Il laisse voir parfois que cette soumission de sa volonté humaine coûte à la nature : mais la vertu d'obéissance l'emporte, et il obéit [3].

A ces témoignages et à ces raisons qui reposent sur la Sainte Écriture on peut encore ajouter quelques autres preuves des deux

1. Erat subditus illis. (*Luc.*, II, 51.)

2. Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. (*Philipp.*, II, 8.)

3. In eo quod orat, naturalem sponte infirmitatem (carnis) timore ac pavore ostentat, nec prorsus innititur, sed ait : *Si possibile est.* Et : *Non quid ego velim, sed quid tu....* Moxque rursus maximam adversum mortem vim exerit, summamque humanæ suæ voluntatis, cum propria sua, Patrisque voluntate, necessitudinem ac unionem prodit, judicio suo approbans, dicensque : *Non mea sed tua voluntas fiat :* hinc quidem divisionem, illinc rursus confusionem procul eliminans atque submovens. (S. Maxim. abb., *Disput. cum Pyrro.*)

volontés et des deux actions en Jésus-Christ, tirées de la nature même des choses.

La première consiste dans la distinction des deux natures en Notre-Seigneur. Sa nature divine et sa nature humaine sont parfaites et leur union n'établit entre elles aucune confusion, aucun mélange. La nature humaine ne serait ni parfaite ni complète, si elle était privée de sa volonté, attribut essentiel de tout être raisonnable. Elle a donc sa volonté, distincte de la volonté divine, avec laquelle elle n'est nullement confondue.

Dans le troisième livre de son traité *De Fide orthodoxa*, S. Jean Damascène prouve, contre les Nestoriens, que la sainte Vierge est véritablement Mère de Dieu. A cette occasion, il traite des propriétés des deux natures, montrant qu'il y a en Jésus-Christ deux volontés et deux opérations, comme il y a en lui deux natures distinctes et parfaites, sans confusion ni changement. Il explique l'opération théandrique de S. Denis l'Aréopagite, et fait voir que cet auteur n'a point dit qu'il n'y eût en Jésus-Christ qu'une seule opération, mais seulement qu'elle était nouvelle et hors du cours ordinaire, parce que la personne du Verbe opérait dans ces deux natures, quoique chacune conservât ses propriétés et ses opérations naturelles. « Puisqu'il y a deux natures en Jésus-Christ, dit-il, il est « nécessaire de reconnaître qu'il s'y trouve aussi deux actions, car « la diversité des natures entraîne la diversité des opérations [1]; » et, non moins nécessairement, celle des volontés qui en sont la source.

Une seconde preuve résulte de la condition dans laquelle s'accomplissent les actes ou les opérations propres à chaque nature. C'est la personne qui agit, mais elle agit en vertu et par le moyen des facultés qui lui sont naturelles. En Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est la personne du Verbe divin qui accomplit tous les actes, mais il les accomplit soit comme Dieu, soit comme homme. Les actes humains ne peuvent pas procéder directement de la volonté divine, ni les actes divins de la volonté humaine : les deux sont donc nécessaires pour que l'Homme-Dieu puisse agir, ainsi que l'Évangile nous le montre à toutes ses pages, comme homme et comme Dieu.

1. Cum itaque, duæ in Christo naturæ sint, duas quoque in eo actiones dicere necesse est. Quorum enim diversa natura est, horum quoque dispar est actio. (S. J. Damascen., lib. III *de Fide orthod.*)

Veut-on une preuve que c'est de la nature que découle directement l'action, quoique ce soit la personne qui agisse par elle? Il n'y a qu'à considérer ce qui a lieu dans le mystère adorable de la sainte Trinité. Là, nous voyons trois personnes et une seule nature. Or toutes les œuvres de Dieu sont les œuvres de la Trinité tout entière. Les trois adorables personnes n'ont qu'une même nature, une même divinité; et parce qu'il en est ainsi, elles n'ont qu'une même volonté, une même opération. En Jésus-Christ au contraire, il n'y a qu'une seule personne et il y a deux natures; et c'est pour cette raison qu'il y a deux volontés et deux opérations distinctes. C'est ce qu'enseignait le pape S. Agathon, dans sa lettre au VIe Concile œcuménique : « Si l'on prétendait, dit-il, que la « volonté est attachée à la personne, comme il y a trois personnes « dans la sainte Trinité, il faudrait nécessairement dire qu'il y a « de même trois volontés personnelles et trois opérations person- « nelles, ce qui dépasse les limites ordinaires de l'absurdité et « de l'impiété [1]. »

Une autre preuve encore : Le Verbe de Dieu a pris ce qu'il a guéri; or il a guéri notre volonté blessée et dépravée. « S'il n'avait « pas pris notre volonté, dit S. Damascène, il n'aurait pas « apporté la guérison à ce qui, dans l'homme, a été blessé tout « d'abord. Car ce qui n'a pas été pris n'a pas été guéri, dit « S. Grégoire le Théologien. Et qu'est-ce qui avait péché, sinon la « volonté [2]? »

Tant de motifs suffisent pour obliger tous les fidèles à croire fermement à l'existence et à la distinction de deux volontés en Notre-Seigneur, l'une divine, l'autre humaine. Mais la sainte Église a voulu qu'il ne pût s'élever aucun doute, si léger qu'il fût, sur ce point. Au VIe Concile général, elle a condamné solennellement l'erreur des Monothélites et défini la vérité catholique. Sous peine d'être séparé de l'Église et de n'être plus chrétien, il faut croire qu'il y a en Notre-Seigneur Jésus-Christ deux natures unies sans con-

1. Si personalem quispiam intelligat voluntatem, dum tres personas in S. Trinitate dicuntur, necesse est ut tres voluntates personales, et tres personales operationes dicantur, quod nimis absurdum et profanum est. (S. AGATH., Epist. in Actione IV, VI. *Synod. general.*).

2. Si non assumpsit humanam voluntatem remedium ei non attulit, quod primum sauciatum erat. Quod enim assumptum non est, nec est curatum, ut ait Gregorius Theologus. Ecquid enim offenderat, nisi voluntas? (S. J. DAMASCEN., orat. *de Duabus Christi voluntatibus.*)

fusion, inconvertibles, inséparables, indivisibles ; que la différence entre ces deux natures ne disparaît pas à cause de leur union, mais que chacune d'elles garde intact tout ce qui lui est propre.... Il faut croire en particulier qu'il y a en Notre-Seigneur Jésus-Christ deux volontés naturelles et deux opérations naturelles distinctes, qui ne sauraient être ni divisées, ni transformées l'une en l'autre, ni séparées ni confondues [1]. — Tel est l'enseignement qui ressort de la Sainte Écriture et de la Tradition ; telle est la vérité que la sainte Église notre mère nous propose à croire. Tel est notre divin Sauveur, l'Homme-Dieu présent par amour pour nous, au Très Saint Sacrement de l'autel.

C'est ici le lieu de dire quelques mots de ce que les théologiens ont appelé la *communication des idiomes*, communication qui résulte nécessairement de l'union hypostatique des deux natures en Notre-Seigneur Jésus-Christ [2].

1. Unum eumdemque Christum Filium Dei unigenitum, in duabus naturis inconfuse, inconvertibiliter, inseparabiliter, indivise cognoscendum ; nusquam extincta harum naturarum differentia, propter unionem, salvataque magis proprietate utriusque naturæ, et in unam personam, et in unam subsistantiam concurrente, non in duas personas partitum vel divisum, sed unum eumdemque unigenitum Filium, Deum, Verbum, Dominum Jesum Christum ; juxta quod olim Prophetæ de eo, et ipse nos Dominus Jesus Christus erudivit, et sanctorum Patrum nobis tradidit Symbolum ; et duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes, indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse, secundum SS. Patrum doctrinam, prædicandas. (*Concil. VI general.*, action. XVIII.)

2 Ceux qui voudront étudier cette intéressante matière plus à fond consulteront avec fruit S. Thomas et ses principaux commentateurs, le cardinal Franzelin, *Tractatus de Verbo incarnato*, et les grands théologiens. Voici sur ce sujet une page de D. Mayer, dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique :*

« Le Christ s'attribua des propriétés et des actions divines, même lorsqu'il se désigna positivement comme homme : « Personne ne monte au ciel que « celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel. » D'un autre côté, il dit de lui-même, en tant que Fils de Dieu, des choses qui ne peuvent être attribuées qu'à sa nature humaine : « Dieu a tellement aimé « le monde qu'il a livré son Fils unique. » Les apôtres parlent de même : « Vous avez mis à mort l'auteur de la vie. » « Le Christ descend des patriar- « ches selon la chair : il est au-dessus de tous, Dieu béni dans l'éternité. »

« C'est ainsi que, héritiers du langage des apôtres, comme de leur doctrine, les plus anciens écrivains du christianisme, par exemple Clément, parlent « des souffrances de Dieu, » et disent : « Cet homme est le Créateur et le « Dieu souverain. » Mais jamais une propriété de la nature divine n'est attribuée à la nature humaine comme telle ; jamais une propriété quelconque de l'être humain n'est attribuée à la nature divine en tant que divine. Jamais, ni dans l'Écriture ni dans les Pères, il n'est dit que l'humanité est éternelle ou

Le même et unique Jésus-Christ est Dieu parfait, et il est homme parfait.

On peut donc affirmer de lui tout ce qui lui convient comme Fils de Dieu. On peut dire, par exemple, qu'il est *immense*, *éternel*, *infini*, qu'il a créé le ciel et la terre.

On peut de même affirmer de lui qu'il est né de la Vierge Marie, qu'il a été passible, qu'il est mort, qu'il est ressuscité.

On peut dire encore que l'une des trois personnes de l'adorable Trinité, Dieu comme les deux autres personnes, a un corps et une âme comme les nôtres et s'est faite en tout semblable à nous, le péché excepté, en un mot, que cette adorable personne est homme.

On peut dire enfin qu'un homme est véritablement Dieu et possède tous les attributs de la divinité.

En effet, toutes ces affirmations tombent sur la personne même du Fils de Dieu fait homme, et parce qu'elles conviennent soit à l'une, soit à l'autre de ses deux natures, elles conviennent à son adorable personne, malgré la contradiction qu'elles semblent impliquer; car rien ne paraît plus contradictoire au premier abord que cette proposition : Un même être est éternel et mortel, fini et infini.

Mais s'il était question non pas de la personne de Notre-Seigneur, mais de ses deux natures, il n'en serait plus de même. Chacune d'elles conserve pour elle seule les attributs qui lui sont propres, sans confusion ni mélange. En la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, la divinité n'est pas l'humanité, ni l'humanité la divinité; la divinité n'est pas mortelle et finie, ni l'humanité éternelle et immense. Si donc l'on doit reconnaître que le Fils de Dieu est véritablement homme comme il est véritablement Dieu, il n'est cependant pas permis de dire que, même en lui, l'humanité soit la divinité.

Si Nestorius autrefois, et Luther dans des temps plus rapprochés de nous, avaient bien compris cette distinction élémentaire entre

toute présente dans le Christ, ou que la Divinité a souffert. Comme l'a remarqué déjà le plus ancien dogmatiste, Jean Damascène, les attributs d'une nature ne sont échangés contre ceux d'une autre nature qu'en vertu de l'identité de la personne, et en vertu des rapports vivants et réciproques qui en résultent. Les attributs et les fonctions de l'homme sont prêtés au Fils de Dieu, ceux de Dieu au fils de l'homme, mais seulement dans la personne du Christ. C'est là *la communication des idiomes.* »

les attributs de la nature divine et de la nature humaine en Notre-Seigneur, dans l'unité de sa personne adorable, ils eussent évité, le premier, d'imaginer deux personnes dans le Fils de Dieu fait homme, et le second, d'attribuer à son humanité l'ubiquité ou l'immensité qui ne convient qu'à sa divinité seule.

Cette doctrine ressort trop clairement de ce qui a été dit jusqu'ici pour qu'on s'arrête à l'établir par de nouvelles preuves, que l'on trouve avec abondance dans les écrits des Pères et les actes des conciles, mais qu'il serait trop long et peu utile de donner ici [1].

Qu'on nous permette de reproduire ici une magnifique page de Bossuet. Elle résume admirablement et complète ce que nous avons dit des deux natures qui sont en Jésus-Christ dans l'unité d'une seule personne, la personne du Fils de Dieu fait homme [2].

« Je frémis, je sèche, Seigneur, je suis saisi de frayeur et d'étonnement; mon cœur se pâme, se flétrit quand je vous vois en butte aux contradictions, non seulement des infidèles, mais encore de ceux qui se disent vos disciples. Et premièrement quelles contradictions sur votre personne! Vous êtes tellement Dieu, qu'on ne peut croire que vous soyez homme ; vous êtes tellement homme, qu'on ne peut croire que vous soyez Dieu. Les uns ont dit : « Le Verbe est en Dieu ; » mais ce n'est rien de substantiel ni de subsistant : il est en Dieu comme notre pensée est en nous; en ce sens, il est Dieu comme notre pensée est notre âme : car qu'est-ce que la pensée, sinon notre âme en tant qu'elle pense? Non, disent les autres; on voit trop que le Verbe est quelque chose qui sub-

1. Vide PETAVIUM, lib. IV *de Incarnat.*, cap. XV et XVI.

Voici cependant quelques lignes de Vigile, évêque de Tapse en Afrique, au Ve siècle, remarquables par leur netteté :

« Ergo unus atque idem et æqualis est Patri secundum deitatem, et inferior est Patre secundum humanitatis naturam : atque ita nec initium habet, quia Deus est; et habet initium, quia idem Deus homo est. Si ergo me interroges, utrum Christus habeat initium, an non habeat; respondebo tibi : Et habet et non habet. Habet secundum humanitatem suam; non habet secundum divinitatem suam. Cum dico, habet vel non habet, ad personæ pertinet unionem : cum dico secundum divinitatem et secundum humanitatem, ad naturarum pertinet proprietatem.... Constat et divinitatem humanitatis, et humanitatem divinitatis habere vocabulum; id est, Verbum dici carnem, et carnem dici Verbum : non quia in se utrumque mutatum sit, sed quia utrumque una persona, id est unus Christus sit. Et ideo recte credimus et prædicamus cum Apostolo, Deum crucifixum et mortuum in humana natura, quæ ex uniti Verbi consortio, deitatis possidet nomen. (VIGIL. episc., lib. II et IV *adversus Nestorium et Eutychetem.*)

2. BOSSUET, *Élévations sur les mystères*, XVIIIe semaine, XIVe élév.

siste : c'est un fils ; c'est une personne : qui ne le voit pas par toutes les actions et toutes les choses qu'on lui attribue? Mais aussi ne doit-on pas croire que cet homme qui est né de Marie, sans être rien autre chose, est cette personne qu'on nomme le Fils de Dieu. Quoi, il n'est pas devant Marie, lui qui dit qu'il est *devant Abraham ?* lui qui était *au commencement?* Vous vous trompez ; il est évident, dit Arius, qu'il est devant que le monde fût : c'est dès lors une personne subsistante, mais inférieure à Dieu, faite du néant comme le sont les créatures, quoique plus excellente. Tiré du néant? Cela ne se peut : lui *par qui tout a été tiré du néant*. Comment donc est-il fils? Un fils n'est-il pas produit de la substance de son Père et de même nature que lui ? Le Fils de Dieu sera-t-il moins fils, et Dieu sera-t-il moins père que les hommes ne le sont? Il serait donc fils par adoption comme nous? Et comment avec cela *être le Fils unique qui est dans le sein du Père ?*

« Arius, vous avez tort, dit Nestorius : le Fils de Dieu est Dieu comme lui ; mais aussi ne peut-il pas en même temps être fait homme. Il habite en l'homme comme Dieu habite dans un temple par sa grâce ; et si le Fils de Dieu est fils par nature, l'homme qu'il s'est uni par sa grâce ne l'est que par adoption.

« On s'oppose à cette perverse doctrine ; on dit à Nestorius : Vous séparez trop ; il faut unir jusqu'à tout confondre, et faire de deux natures une nature. Hélas ! quand finiront ces contentions? Pouvez-vous croire, disent ceux-ci, qu'un Dieu puisse en effet se rabaisser jusqu'à être effectivement homme? La chair n'est pas digne de lui ; il n'en a point, si ce n'est une fantastique et imaginaire. Imaginaire? dit l'autre ; et comment donc a-t-on dit : *Le Verbe a été fait chair*, en définissant l'incarnation par l'endroit que vous rebutez? Il a une chair, et l'incarnation n'est pas une tromperie. Mais le Verbe lui tient lieu d'âme, ou bien si vous voulez lui donner une âme, donnons-lui celle des bêtes quelle qu'elle soit ; mais ne lui donnons pas celle des hommes. Le Verbe est son âme, encore un coup ; ou du moins il est son intelligence, il veut par sa volonté, et il ne peut en avoir d'autre. Est-ce tout enfin? Oui, c'est tout. Car on a tout contesté, le corps, l'âme, les opérations intellectuelles, et toutes les contradictions sont épuisées. *Jésus est donc en butte aux contradictions* de ceux qui se disent ses disciples. Car, disent-ils, le moyen de comprendre cela et cela? Mais Jésus avait prévenu les

contradictions par une seule parole : Dieu a tant aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique. »

« Pour tout entendre, il ne faut qu'entendre son amour : *Dieu a tant aimé le monde!* Un amour incompréhensible produit des effets qui le sont aussi. Vous demandez des pourquoi à Dieu? Pourquoi un Dieu se faire homme? Jésus-Christ vous dit ce pourquoi : *Dieu a tant aimé le monde.* Tenez-vous-en là ; les hommes ingrats ne veulent pas croire que Dieu les aime autant qu'il fait. Mais le disciple bien-aimé résout leurs doutes, en disant : « Nous avons cru « à l'amour que Dieu a pour nous. » Dieu a tant aimé le monde; et que reste-t-il après cela, sinon de croire à l'amour, pour croire à tous les mystères?

« Esprits aussi insensibles à l'amour divin, que vous êtes d'ailleurs présomptueux! le mystère de l'Eucharistie vous rebute? Pourquoi nous donner sa chair et s'unir à nous corps à corps, pour s'y unir esprit à esprit? *Dieu a tant aimé le monde,* dit Jésus; et S. Jean répond pour nous tous : « Nous avons cru à l'amour que Dieu a « pour nous. » Mais il est incompréhensible? Et c'est pour cela que je veux le croire, et m'y abîmer : il n'en est pas de plus digne de Dieu. Après cela il ne faut plus disputer, mais aimer; et après que Jésus a dit : *Dieu a tant aimé le monde,* il ne faudrait plus que dire : Le monde racheté a tant aimé Dieu! »

CHAPITRE IX

QUELQUES MOTIFS PARTICULIERS DE DÉVOTION ENVERS JÉSUS-CHRIST, L'HOMME-DIEU PRÉSENT POUR NOUS AU TRÈS SAINT SACREMENT

I. Jésus-Christ, notre Dieu et notre modèle dans l'Eucharistie, est en même temps notre Rédempteur. — II. Il est notre Sauveur. — III. Il est notre Médiateur et notre Avocat. — IV. Il est notre Roi et notre Chef. — V. Il est notre Juge.

I.

JÉSUS-CHRIST, NOTRE DIEU ET NOTRE MODÈLE DANS L'EUCHARISTIE, EST EN MÊME TEMPS NOTRE RÉDEMPTEUR

Les limites que nous nous sommes tracées ne nous permettent pas d'exposer avec plus d'ampleur les enseignements de la théologie, sur ce que le Fils de Dieu fait homme est en lui-même, comme

Dieu, comme homme et comme Homme-Dieu. Mais le peu que nous avons dit sur un sujet si vaste suffit pour déterminer toute volonté droite à servir avec un zèle et une persévérance qui ne se lassent pas, c'est-à-dire avec une sincère et ardente dévotion, ce Jésus, qui, voilé sous les espèces sacramentelles, n'en est pas moins l'infini lui-même, hypostatiquement uni à une nature créée, sinon égale à lui, au moins digne de lui, autant que le fini peut l'être.

Mais il convient de voir aussi ce que le Dieu de l'Eucharistie est pour nous. Notre amour pour lui et notre dévotion qui suit nécessairement l'amour, y trouveront des motifs de s'accroître [1]. En même temps nous comprendrons mieux ce qu'il attend des âmes réellement dévouées à son service.

Disons d'abord que Notre-Seigneur Jésus-Christ demande de nous, avant toute chose, l'imitation de ses vertus. Il n'y a pas de véritable dévotion envers la Sainte Eucharistie sans des efforts sérieux et persévérants pour devenir semblable au divin modèle qui s'offre à nous dans le Très Saint Sacrement. Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. Le péché a défiguré en nous cette image, et c'est pour la réparer, pour lui rendre sa beauté première et y ajouter un éclat nouveau, que le Verbe s'est fait chair, qu'il a habité parmi nous, qu'il a souffert et qu'il est mort pour nous sur la croix ; c'est pour qu'il nous soit possible et facile de profiter de sa vie sur la terre, de sa mort et de sa passion, de tout ce qu'il nous veut de bien comme homme et comme Dieu, qu'il a institué le sacrement adorable de l'Eucharistie. Nous n'avions pas de modèle pour reformer en nous la divine image : « L'homme « que l'on pouvait voir, dit S. Augustin, ne pouvait être imité sûre- « ment, parce qu'il pouvait errer. Dieu qu'il aurait fallu imiter était « invisible pour nous. Afin donc que l'homme possédât un modèle « qu'il pût imiter, et qui fût visible, Dieu s'est fait homme [2]. »

1. Dans le troisième volume de ce même ouvrage, nous avons consacré les chapitres IV et V à présenter Jésus-Christ dans l'Eucharistie comme notre *Sauveur*, notre *Chef*, notre *Pasteur*, l'*Homme-Dieu*, à qui nous devons tout. Ces titres de Notre-Seigneur au culte liturgique sont aussi des titres à la dévotion et au culte individuel. Nous y renvoyons le lecteur ; mais nous ne laissons pas d'en traiter ici de nouveau, à un autre point de vue, et avec des développements différents.

2. Homo, qui videri poterat, hominibus imitandus non erat, quia errare poterat ; Deus qui imitandus erat, non poterat videri. Ut ergo haberet homo exemplum, quod imitaretur, et quidem visibile, Deus factus est homo. (S. AUGUST., in quodam serm. *de Nativ. Dom.*)

Qui n'admirerait cette infinie miséricorde de notre Dieu? Parce que l'homme ne peut voir que les exemples qui lui sont donnés dans la chair, l'Esprit infiniment pur, celui dont le trône est placé au-dessus de tous les chœurs des anges se fait chair et, devenu homme, il vit au milieu des hommes. Et lorsque le temps de remonter dans son céleste royaume est venu, il trouve le secret de demeurer encore au milieu de nous, pour nous donner de nouveaux exemples, et pour que sa présence ne nous permette pas d'oublier ceux qu'il nous a laissés en achevant sa vie mortelle. Mais parce qu'il n'aurait pas suffi que Jésus-Christ rendît aimable à nos yeux, par ses exemples, la vertu qui déjà est belle par elle-même, sans gagner pour cela les cœurs de bien des hommes, lorsqu'elle est difficile à pratiquer, ce divin Sauveur a daigné marcher lui-même par les voies difficiles pour nous entraîner à sa suite. On l'a vu pendant sa vie mortelle, et on le voit encore, dans le sacrement de son amour, pratiquer l'humilité en supportant les opprobres; la patience en acceptant les injures et les douleurs; la mortification de la chair en endurant la fatigue, la faim, la soif, toutes les privations qu'impose la pauvreté; l'obéissance en se soumettant aux hommes; la charité en faisant du bien à tous, même à ses ennemis. Il était Dieu, et, comme dit S. Paul, « il s'est anéanti lui-même, « prenant la forme d'esclave, ayant été fait semblable aux hommes, « et reconnu pour homme par les dehors. Il s'est humilié lui-même, « s'étant fait obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix [1]. »

S. Paul avait dit d'abord : « Ayez en vous les sentiments qu'avait « le Christ [2]. » C'est donc parce qu'il est Dieu, parce qu'étant Dieu il s'est fait homme, parce que s'étant fait homme il a enduré toutes sortes d'humiliations et de souffrances pour nous, afin de nous racheter et de nous servir de modèle, que S. Paul nous conjure d'imiter Jésus-Christ. Qui pourrait refuser d'imiter de tout son pouvoir des exemples que Dieu lui-même a daigné nous donner, à un tel prix, pour apprendre comment il faut pratiquer la vertu et restituer en nous-même la divine image, dont la malice de Satan avait corrompu tous les traits?

1. Qui, cum in forma Dei esset.... semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. Humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. (*Philipp.*, II, 6-8.)

2. Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu. (*Id.*, II, 5.)

On peut dire, d'ailleurs, que ce n'était pas trop des exemples donnés par Dieu lui-même, revêtu de la nature humaine, pour faire contrepoids aux exemples sans nombre de scélératesse et de crimes de toutes sortes, dont la terre entière était affreusement souillée. Les faux dieux que l'on adorait étaient des monstres de vices, inventés par une imagination en délire ; les grands de la terre n'imitaient que trop ce qu'ils attribuaient à leurs dieux, et la foule suivait les grands, dans la voie facile de la corruption. Si parfois un homme donnait l'exemple de quelque vertu, cet exemple était une goutte d'eau jetée dans un brasier, et ne pouvait l'éteindre. Il fallait les exemples de Dieu lui-même, et il les faut encore, parce que la nature humaine porte toujours avec elle son inclination au mal. Et c'est pour cela que Jésus-Christ s'est donné à nous comme notre Dieu et notre modèle ; c'est pour cela qu'il ne cesse point, dans son adorable Sacrement, de nous rappeler ses anciens exemples, et de nous les prodiguer de nouveau. Dieu faisait entendre autrefois par la bouche d'Isaïe cette plainte douloureuse : « C'est dans le vide que j'ai travaillé, c'est sans motif et « vainement que j'ai consumé ma force sans fruit [1]. » C'est la parole qu'il pourrait adresser aujourd'hui à tant de chrétiens, qui n'imitent pas les exemples donnés par son divin Fils, pendant sa vie mortelle, et qui ne tirent aucun fruit de tant d'humiliations, de tant de souffrances endurées par un Dieu, pour leur enseigner la pratique de la vertu, le chemin de la paix ici-bas et du bonheur pour la vie future. Ce n'est pas là répondre dignement aux avances que Dieu nous a faites ; ce n'est pas lui rendre le culte de dévotion que méritent tant de bontés ; ce n'est pas honorer comme il convient, et comme il est juste de le faire, ce Dieu présent pour nous au Très Saint Sacrement.

Un autre titre de Notre-Seigneur Jésus-Christ à la dévotion des fidèles, c'est qu'il est notre Rédempteur. Celui que nous adorons sous les Espèces eucharistiques nous a rachetés, et c'est pour nous appliquer, de la manière la plus utile, les mérites de la rédemption opérée par lui au prix de son sang, qu'il a daigné instituer cet adorable sacrement.

Lorsque Dieu créa l'homme, il lui donna l'intégrité de la nature humaine, une santé parfaite et une volonté soumise et obéissante

1. In vacuum laboravi, sine causa, et vane fortitudinem meam consumpsi. (*Is.*, XLIX.)

à son Créateur; il lui donna de plus sa grâce. L'homme appartenait donc tout entier à Dieu, dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel, parce qu'il était tout entier la créature de Dieu ; il lui appartenait aussi parce qu'il se soumettait librement à son divin Maître et obéissait à sa volonté. Il n'avait pas d'autre maître que Dieu, mais il appartenait à Dieu et lui appartenait exclusivement ; ni le péché, ni la souffrance, ni aucune créature n'avaient de droit sur lui.

Adam n'avait pas reçu pour lui seul la perfection de cet heureux état ; il devait nous la transmettre et elle nous avait été donnée en sa personne. S'il l'avait conservée, Dieu l'aurait communiquée à tous ses descendants et tous les hommes eussent appartenu au Seigneur sans partage, selon la nature et selon la grâce. Mais par son péché il tomba sous l'empire du démon ; il devint la proie de la mort, des passions, des misères de cette vie, de la malédiction et de la damnation éternelle. C'est l'héritage qu'il nous a transmis au lieu de celui que Dieu nous avait destiné. Nous naissons enfants de colère, étrangers au ciel, esclaves de Satan, coupables d'une faute qui ne nous est pas personnelle, il est vrai, mais qui ne nous rend pas moins indignes d'entrer jamais dans le séjour de l'éternel bonheur. Dieu est encore le maître absolu des hommes, comme il l'est de toute créature ; il peut faire d'eux tout ce qu'il veut, mais l'homme a rejeté autant qu'il l'a pu son autorité souveraine ; il a usé de sa volonté libre, non plus pour se soumettre à son Créateur dont la bonté pour lui s'était montrée si libérale, mais pour se révolter contre sa loi et se faire l'esclave du démon qui l'a entraîné au mal ; car, selon la parole de S. Pierre : « On est esclave « de celui par qui on a été vaincu : » *A quo quis superatus est hujus et servus est* [1].

Tous les hommes sont donc devenus les esclaves du démon par le péché d'Adam, et presque tous ont aggravé le poids de leurs chaînes, par leurs propres péchés, de sorte que le démon est bien « le prince de ce monde, » *princeps hujus mundi* [2], comme l'appelle le Seigneur lui-même, prince dont le joug cruel ne pouvait être brisé et dont nul homme ne pouvait être exempt : il fallait, pour délivrer l'homme de cet odieux esclavage, la main du Tout-Puissant lui-même.

1. *II. Petr.*, II, 19. — 2. *Joann.*, XII, 31.

L'homme qui s'était volontairement plongé dans un abîme de maux, en se donnant le maître cruel dont il était l'esclave, ne méritait pas que Dieu lui fît la grâce de le rendre à la liberté et au bonheur; mais il convenait à la divine sagesse de lui venir en aide. L'homme avait été créé pour servir Dieu et procurer sa gloire: pourquoi le plan du Créateur aurait-il avorté? Pourquoi le souverain Maître de toutes choses aurait-il été privé de la gloire qu'il avait voulue et qu'il s'était préparée? C'est la question que lui adresse le Psalmiste : « Est-ce en vain que vous avez créé tous les « fils des hommes? » *Numquid enim vane constituisti omnes filios hominum* [1]? Et convenait-il à l'infinie miséricorde de Dieu de laisser l'homme éternellement privé du bonheur éternel, pour lequel il avait été fait, à cause de la malice du démon [2]?

Était-il admissible que le démon atteignît son but, qui était de faire partager à l'homme son éternelle damnation, et que Dieu fût frustré du sien, qui était de rendre l'homme éternellement heureux [3]?

Dieu résolut donc, dans sa souveraine sagesse, de réparer le mal causé à la nature humaine par la faute du premier homme. Il aurait pu le faire par le ministère d'un ange ou par tout autre moyen; mais ni les besoins de l'homme ni la bonté de Dieu, non plus que sa justice, n'eussent reçu ainsi satisfaction complète. L'offense, en s'attaquant à Dieu lui-même, revêtait un caractère d'infinité; par là même, elle exigeait une réparation infinie; de plus, les péchés ajoutés par les descendants d'Adam au péché originel s'accumulaient sans cesse. Quelle créature eût jamais pu, par ses propres mérites, payer de telles dettes et obtenir pour l'homme, non seulement l'oubli des fautes passées, mais la grâce

1. *Ps.* LXXXVIII, 48.

2. Indignum erat bonitate Dei, si quæ ab ipso creata essent, in interitum abirent ob diaboli adversus homines fraudem. Quin imo indecentissimum erat, Dei artem hominibus extingui, vel per ipsorum incuriam, vel per dæmonis imposturam. (S. ATHANAS., lib. *de Incarnatione Verbi.*)

3. Qui gloriabatur diabolus hominem sua fraude deceptum, divinis caruisse muneribus et immortalitatis dote nudatum, duram mortis subiisse sententiam, seque in malitiis quoddam de prævaricatoris consortio invenisse solatium : Deum quoque juste, severitatis exigente ratione, erga hominem, quem in tanto honore condiderat, antiquam mutasse sententiam : opus fuit secreti dispositione consilii, ut incommutabilis Deus (cujus voluntas non potest sua benignitate privari) primam suæ pietatis dispositionem, sacramento occultiore compleret, et homo diabolicæ iniquitatis versutia actus in culpam, contra Dei propositum non periret. (S. LEO, serm. I *de Nativit. Dom.*)

de marcher dans la voie du salut, et d'entrer en possession du royaume des cieux? S. Anselme ajoute que si quelque créature avait reçu de Dieu la mission de racheter les hommes, cette créature serait devenue pour les hommes autant, sinon plus que Dieu lui-même, car le bienfait de la rédemption l'emporte sur celui de la création [1]. De plus, la nature humaine ainsi rachetée eût été profondément abaissée. Destinée à partager au ciel le bonheur et la gloire des anges, les hommes, rachetés par l'un de ces esprits bienheureux, eussent paru n'être pas dignes que Dieu lui-même s'occupât d'eux, puisqu'il confiait à une créature l'acte le plus important qui pût les concerner [2]. « S'il en avait été ainsi, dit « encore S. Anselme, l'homme n'aurait été nullement rétabli dans « la dignité qu'il aurait possédée, supposé qu'il n'eût point « péché [3]. » Et c'est pourquoi Dieu s'est fait homme afin de racheter les hommes. Le Verbe divin s'est revêtu de notre nature. Homme, il a pu souffrir et expier pour les hommes; Dieu, il a donné à ses souffrances un prix infini. David l'avait annoncé par ces paroles : « Dans le Seigneur est la miséricorde, et en lui une « abondante rédemption; et c'est lui-même qui rachètera Israël de « toutes ses iniquités [4]. »

En rachetant lui-même les hommes, le Fils de Dieu a satisfait tout à la fois à la miséricorde et à la justice divines. Nous ne méritions à aucun titre un si grand bienfait : au contraire, tout nous en ren-

1. Non potuit Deus aliquem legatum dirigere qui genus humanum redimeret, et vice illius adversus hostem antiquum posset confligere? Potuit plane si vellet. Verumtamen æquissimus Judex noluit quicquam irrationabiliter agere, sed discretissimo valde consilio, in uno voluit generi humano clementer subvenire, et in altero, velut potens pro impotente, dæmoni, qui jure dominabatur homini, pro homine curavit legitime satisfacere; non enim poterat tam optimum, tamque conveniens aliud reperiri consilium. Quod ob id revera intelligimus, quoniam sic summæ Deitati placuisse cognoscimus, quod non angelus mitti debuit. (S. ANSELM., lib. *Cur Deus homo*, cap. VI.)

2. Fuit et aliud equidem, etsi merito posset, pro quo ad hominum redemptionem mitti non debuit Angelus. Quoniam qui aliquem redimit, quasi jure illius obsequium exigit, et se velut dominum ipsius merito vult recognosci. Esset autem valde inconveniens, ut honor qui Creatori soli debetur, a creatura creaturæ exhiberetur. Et sic homo, qui ad æqualitatem angelorum deducendus erat, quasi ab omni honore et divinitatis cognitione alienus, valde inferior angelis, velut non Deo dignus inveniretur. (ID., *ibid.*)

3. Quod si esset, nullatenus homo restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset. (ID., *ibid.*)

4. Quia apud Dominum misericordia, et copiosa apud eum redemptio. Et ipse redimet Israel ex omnibus iniquitatibus ejus. (*Ps.* CXXIX, 7, 8.)

dait profondément indignes, aussi bien nos propres péchés que la désobéissance du chef de notre race. Ce fut donc par pure miséricorde que le Père éternel promit d'abord aux hommes qu'il leur donnerait un rédempteur; par pure miséricorde qu'il annonça que ce rédempteur serait son propre Fils. Rien ne l'obligeait à cet acte de miséricorde infinie, mais il voulut s'y engager par une promesse solennelle. Il fit cette promesse à Adam; il la renouvela aux patriarches, à David et à tout le peuple d'Israël, ou plutôt à l'humanité tout entière, par la bouche des prophètes; et quand les temps furent accomplis, il exécuta sa promesse, selon la parole de S. Paul : « Mais lorsqu'est venue la plénitude du temps, Dieu a « envoyé son Fils, formé d'une femme, soumis à la loi, pour « racheter ceux qui étaient sous la Loi, pour que nous reçussions « l'adoption des enfants [1]. » Le Fils de Dieu devenu Fils de l'homme paya nos dettes; il nous délivra de nos péchés et de la malédiction qui entraînait pour nous la damnation éternelle; il nous procura la grâce, d'un prix infini, d'être comptés au nombre des enfants de Dieu, si nous le voulons.

Ce fut encore un acte de la miséricorde infinie de Dieu d'inspirer à la très sainte âme de son divin Fils, dès l'instant même de l'incarnation, un désir ardent, une volonté inébranlable de satisfaire, de souffrir, de mourir pour les hommes, et de leur laisser, après l'accomplissement de l'œuvre de la rédemption, le Sacrement adorable qui lui permet de demeurer au milieu d'eux, tout en occupant son trône à la droite du Père céleste dans la gloire du ciel. C'est ce qui fait dire à S. Paul : « Nous étions par nature « enfants de colère, comme tous les autres; mais Dieu, qui est « riche en miséricorde, par le grand amour dont il nous a aimés, « et lorsque nous étions morts par les péchés, nous a vivifiés « dans le Christ (par la grâce duquel vous êtes sauvés), nous a « ressuscités avec lui et nous a fait asseoir dans les cieux avec « Jésus-Christ [2]. »

1. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege : ut eos qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. (*Galat.*, IV, 4, 5.)

2. Et eramus natura filii iræ, sicut et cæteri : Deus autem qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (cujus gratia estis salvati), et conresuscitavit et consedere fecit in cœlestibus in Christo Jesu. (*Ephes.*, II, 3-6.)

C'est donc à la miséricorde du Père éternel, c'est à la miséricorde du Verbe incarné, c'est à la miséricorde et à l'amour pour nous de son humanité sainte que nous devons, non seulement la délivrance du joug de Satan et de la dette énorme de nos péchés, mais le titre d'enfants de Dieu, et le trône qui nous attend dans le royaume de notre Père. Et ce Dieu infiniment miséricordieux, qui nous aime jusqu'à l'infini, est là sur nos autels dans nos tabernacles ; il nous invite à sa table, et l'aliment qu'il nous donne, c'est lui-même pour la vie de notre âme.

La justice ne brille pas moins que la miséricorde dans l'œuvre de la rédemption accomplie par notre divin Jésus.

Dieu, pour pardonner à l'homme et lui rendre, même avec usure, tous les privilèges dont sa nature avait été dépouillée par la désobéissance d'Adam, pouvait se contenter d'une satisfaction incomplète; il pouvait même n'en exiger aucune. Mais s'il avait manifesté de cette manière sa libéralité infinie, outre les inconvénients qui auraient pu en résulter, sa justice n'eût pas été satisfaite. Il ne voulut donc pas que la faute originelle, non plus que les autres péchés des hommes, fût remise sans une réparation proportionnée à la gravité de l'offense. La rançon de l'humanité devait être d'une valeur infinie comme la majesté du Dieu que l'homme avait outragé. Le Fils de Dieu, Dieu comme le Père et intéressé comme lui à sauvegarder les droits de la justice divine, s'offrit pour payer cette dette énorme dans toute son intégrité. Incarné dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie et devenu fils d'Adam sans cesser d'être Dieu, il possédait tout ce qui était nécessaire pour accomplir la mission que son Père lui avait confiée. La dignité de sa personne divine conférait à chacun de ses actes, à chacune même de ses paroles ou de ses pensées comme homme, une valeur infinie; la moindre de ses œuvres aurait suffi pour le salut du monde entier.

Ce qu'il offrait, ce qu'il donnait à la justice divine pour notre rédemption était bien à lui et de lui. Les créatures n'ont rien qu'elles ne tiennent de Dieu; elles ne peuvent rien faire que par lui et moyennant son aide ; ou plutôt c'est Dieu qui agit en elles. Pour notre divin Sauveur, ce qu'il a fait, ce qu'il a livré à la justice divine comme prix de notre rédemption était bien à lui et de lui ; car il est Dieu ; tout ce qu'était, tout ce que faisait, tout ce que souffrait son humanité sainte, hypostatiquement unie au Verbe

divin, appartenait réellement à cette adorable personne, tout était divin, même les actes les plus ordinaires de la nature humaine, car ils étaient les actes d'un Dieu fait homme. Il les accomplissait librement comme homme, mais, en même temps, comme Dieu, il leur attachait une valeur infinie. C'était donc avec ses propres biens que Notre-Seigneur Jésus-Christ payait notre rançon et nos dettes immenses, mais ses richesses étaient telles qu'il satisfaisait pleinement à la justice divine, et qu'il donnait infiniment plus qu'il ne devait pour nous. Personnellement, il n'avait aucune dette à payer à la justice de Dieu [1]. Il est vrai que son humanité sainte avait reçu plus de grâces à elle seule que toutes les autres créatures ensemble; mais ces grâces ne créaient qu'un devoir de reconnaissance et d'amour, et c'était envers sa propre personne que le Fils de Dieu fait homme était tenu, comme homme, d'accomplir ce devoir. Rien ne s'opposait donc à ce que tous ses mérites nous fussent appliqués et servissent à l'œuvre de notre rédemption. Ils ne pouvaient pas ne pas être acceptés, puisque le créancier et le débiteur ne faisaient qu'un; car si le Fils de Dieu n'est pas à lui seul les trois personnes de la Très Sainte Trinité, il est néanmoins tout ce Dieu que sont ensemble ces trois adorables personnes, et c'était à Dieu qu'il s'était chargé de payer notre dette. Et, comme personnes distinctes, le Père et le Saint-Esprit pouvaient-ils refuser d'accepter ce que le Fils, leur égal en tout, l'objet de leur amour infini, leur offrait pour le rachat de l'homme? Sa dignité divine s'opposait à une telle fin de non-recevoir, selon la parole de S. Paul : « Dans les jours de sa chair, ayant offert avec larmes « et grands cris des prières et des supplications à celui qui pou- « vait le sauver de la mort, il a été exaucé pour son respect [2] »,

1. Impossibile erat hominem restitui, nisi omni percepta peccatorum remissione, quæ non fit nisi præcedente integra satisfactione; quam satisfactionem talem oportet esse, ut peccator, aut aliquis pro illo det aliquid Deo de suo, quod debitum non sit, quod superet omne quod Deus non est. Quod quoniam a natura sola non habebat, eam in suam personam assumpsit Filius Dei, ut in ea persona esset homo Deus, qui haberet quod superaret non solum omnem essentiam, quæ Deus non est, sed et omne debitum quod solvere peccatores debent, et hoc cum nihil pro se deberet, solveret pro aliis, qui quod debebant, reddere non habebant. (S. ANSELM., in *Meditat. Redempt.*, cap. III.)

2. Qui in diebus carnis suæ, preces supplicationesque ad eum, qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lachrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia. (*Hebr.*, v, 7.)

c'est-à-dire à cause du respect, de la vénération qui lui est due, parce qu'il est Dieu.

C'est ainsi que, dans le mystère de la Rédemption, la miséricorde et la justice divine se sont unies pour arriver au même but. Les droits de l'une n'ont pas été lésés par l'action de l'autre, mais l'une et l'autre ont été exaltées par cet embrassement. La miséricorde a rendu gloire à la justice, parce qu'elle a trouvé le moyen de satisfaire en rigueur de justice pour les iniquités des hommes; et la justice a rendu gloire à la miséricorde, parce que non seulement elle a pardonné au coupable, et rendu la liberté au captif, c'est-à-dire à l'homme, mais elle a daigné lui fournir les trésors de mérites nécessaires pour payer ses dettes. Pardonner à l'homme son péché et lui rendre la liberté, était sans doute un acte de miséricorde inappréciable; mais Dieu faisait encore plus, en daignant nous procurer lui-même ce dont nous avions besoin pour nous acquitter envers sa justice. Nos dettes n'étaient pas simplement remises, elles étaient acquittées; et la justice de Dieu n'avait pas seulement obtenu la réparation qu'elle était en droit d'exiger, elle avait infligé à l'auteur premier de la chute de l'homme l'humiliation d'être vaincu par cette nature humaine dont il croyait avoir fait, pour toujours, sa chose et son esclave. Ne peut-on pas dire, avec S. Jean Damascène, que la Rédemption opérée par le Fils de Dieu incarné fut le chef-d'œuvre de la bonté, de la justice, de la sagesse et de la puissance de Dieu [1]?

Et c'est cet adorable Rédempteur, ce Fils de Dieu fait homme pour racheter les hommes, que nous possédons dans la Très Sainte Eucharistie. S'abaisser jusqu'à revêtir notre nature, jusqu'à se charger devant son Père céleste de la responsabilité de tous les crimes de l'humanité, jusqu'à souffrir toutes les humiliations, toutes les douleurs et la mort la plus infâme afin de les expier, n'a pas suffi à son amour pour de misérables créatures comme nous, tombées dans le péché. Il a voulu continuer de vivre parmi nous, dans un état tel que nous puissions nous approcher de lui, l'offrir à

1. Demonstratur in hoc Christi mysterio simul et bonitas et sapientia, et justitia et potentia Dei. Bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis, facturæque infirmitatem. Justitia, quia homine victo, non alio quam homine fecit vinci tyrannum. Sapientia quia rei admodum dubiæ ac difficilis invenit solutionem, quam sufficientissimam et decentissimam. Infinita virtus ac potentia; quid enim majus, quam Deum fieri hominem? (S. Joann. Damascen., lib. III *de Fide orthod.*, cap. I.)

Dieu comme notre victime, manger sa chair adorable et boire son sang précieux. Et que demande-t-il en reconnaissance de tant de bonté? Que nous l'aimions davantage chaque jour, et que nous proclamions sa grandeur et ses bienfaits [1].

La conséquence de l'œuvre de rédemption, accomplie par Notre-Seigneur Jésus-Christ en notre faveur, est que nous lui appartenons tout entiers et sans partage. « Dieu le Père nous a arrachés « de la puissance des ténèbres, » dit S. Paul; il nous a délivrés du joug du démon dont le pouvoir s'étend sur ceux qui vivent dans le péché; et « il nous a transférés dans le royaume du Fils de sa dilection [2], » il nous a donnés à ce divin Fils par lequel il avait voulu opérer notre délivrance; il nous a inscrits au nombre des sujets de ce Roi victorieux. D'esclaves du démon il nous a faits les serviteurs, les amis, les frères, les membres de son divin Fils et les héritiers de son royaume. Il nous a permis de vivre avec lui dès ce monde dans l'intimité la plus étroite, de nous asseoir à sa table et d'y manger dès ici-bas, sous la forme sacramentelle, l'aliment qui rassasiera les saints et les anges, de bonheur et de gloire, pendant toute l'éternité. Mais c'est à la condition que désormais nous vivrons pour Jésus-Christ. S. Paul nous en avertit, lorsqu'il écrit aux Corinthiens : « Le Christ est mort pour tous, afin que ceux qui « vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est « mort pour eux et qui est ressuscité [3]. » Toutes nos œuvres, toutes nos paroles, toutes nos pensées, toutes nos volontés doivent donc avoir pour fin suprême Jésus-Christ et sa gloire, Jésus-Christ régnant dans le ciel et environné de toute sa cour céleste, mais aussi et surtout Jésus-Christ descendant sur nos humbles autels, s'enfermant prisonnier solitaire dans nos tabernacles ou se donnant en nourriture à des âmes qui, fussent-elles aussi pures que les anges, ne seraient pas encore dignes de le recevoir.

Que ne devons-nous pas au Dieu de l'Eucharistie qui, pour se donner à nous comme il le fait, nous a délivrés, au prix de son

1. Deus homo ac redemptor noster fieri dignatus est quatenus tanto illum plenius diligamus atque laudemus, quanto clarius ejus amoris et benevolentiæ gratia prosecutos nos esse cognoverimus. (S. AUGUST., lib. *Cur et quando Deus homo*, cap. VI.)

2. Qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii sui. (*Coloss.*, I, 13.)

3. Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt jam non sibi vivant sed ei qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. (*II. Cor.*, V, 15.)

sang, de la captivité du démon et des chaînes du péché? Il a donné sa vie pour nous sur la croix et il continue de la donner au Très Saint Sacrement de l'autel. Il ne meurt plus pour nous, car il ne pouvait mourir qu'une fois, mais il vit pour nous afin que nous vivions de sa vie. Il est donc juste que tout ce que nous sommes lui appartienne et qu'à notre tour, nous lui donnions notre vie tout entière, notre sang même s'il le réclamait. « Est-ce que vous « ne savez pas que vous ne vous appartenez plus [1]? » demandait l'apôtre S. Paul. Ni votre corps ni votre âme ne sont plus à vous, et vous n'êtes pas libres d'en user à votre gré, comme d'un bien qui vous soit propre. « Vous avez été achetés à haut prix. Glorifiez « donc et portez Dieu dans votre corps, » vous surtout qui vous unissez par la sainte communion au corps adorable du Sauveur.

II.

JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE EST NOTRE SAUVEUR [2]

Le Fils de Dieu est venu sur la terre pour apporter aux hommes deux biens inestimables, et il daigne demeurer dans la Sainte Eucharistie, humblement voilé à tous les regards, pour nous faire profiter plus largement et plus facilement de ces dons précieux.

Le premier de ces biens est la délivrance de tous les maux qui ont découlé sur la nature humaine, du péché du premier homme, comme d'une source empoisonnée. Notre-Seigneur Jésus-Christ nous l'a procuré en payant la dette énorme dont nous étions redevables envers la justice de Dieu. Et c'est parce qu'il a ainsi satisfait pour nous aux exigences de la divine justice que nous reconnaissons en lui notre Rédempteur.

Le second est la communication de la grâce qui nous rend agréables à Dieu, qui nous donne la vie spirituelle et nous ouvre les portes du royaume des cieux, lorsque nous arrivons au terme de notre vie mortelle. Pour nous procurer ce second bien, notre divin Jésus, non content de payer ce qu'il devait pour nous à la stricte justice de son Père, accumula des mérites infinis par ses travaux, ses souffrances, ses actes de toutes sortes, dont il eût pu se dis-

1. An nescitis quoniam.... non estis vestri? Empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate Deum in corpore vestro. (*I. Cor.*, 19, 20.)
2. Voir le t. III du même ouvrage, p. 162 et suiv.

penser s'il n'avait voulu que payer notre dette. Et ce fut par ce second bienfait, infini comme le premier, qu'il justifia le nom de Jésus, c'est-à-dire de Sauveur, qui fut le sien dès l'instant de sa conception miraculeuse dans le sein de la Vierge.

Avant de paraître sur la terre, le Verbe divin s'était plu à prendre le nom de Sauveur, lorsqu'il parlait par la bouche des prophètes. « Dieu viendra lui-même et il nous sauvera [1], » disait Isaïe : et ailleurs : « Voilà ce que le Seigneur a fait entendre jus- « qu'aux extrémités de la terre : Dites à la fille de Sion : Voici que « ton Sauveur vient; voici que sa récompense est avec lui et que son « œuvre est devant lui [2]. » Zacharie, à son tour, parlait ainsi au peuple de Jérusalem : « Voici que vient à toi ton Roi juste et sau- « veur [3]. » L'apôtre S. Paul ne pouvait pas manquer de signaler aussi ce titre de Notre-Seigneur Jésus-Christ : il écrivait à Timothée : « Nous espérons dans le Dieu vivant qui est le Sauveur de « tous les hommes, et principalement des fidèles [4]. »

Pour mériter devant Dieu, au sens exact de ce mot, il faut que la personne qui mérite soit agréable à Dieu et qu'il accepte ses œuvres. Il faut, en second lieu, que l'acte méritoire ait quelque proportion avec le mérite acquis, sinon le mérite n'en est plus un; les biens reçus à cause de lui sont de simples faveurs. Plus la personne est agréable au Seigneur et l'acte qu'elle fait digne de lui être offert, plus aussi le mérite est grand.

La personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ est infiniment agréable à Dieu, puisqu'elle n'est autre que la personne même du Verbe divin, le Fils de Dieu, Dieu unique avec le Père et le Saint-Esprit. La moindre de ses œuvres était donc infiniment méritoire, et nous savons combien il a multiplié ces œuvres méritoires pendant le cours de sa vie mortelle, depuis le moment où s'est accompli le grand mystère de son incarnation jusqu'à celui de sa mort sur la croix. Il est vrai que, pendant tout ce temps, il a joui, dans la partie supérieure de son âme, de la vision intuitive de Dieu qui fait le bonheur des saints, mais la partie inférieure decette même

1. Deus ipse veniet et salvabit nos. (*Is.*, XXXV, 4.)

2. Ecce Dominus auditum fecit in extremis terræ, dicite filiæ Sion : Ecce Salvator tuus venit ; ecce merces ejus cum eo, et opus ejus coram illo. (*Is.*, LXII, 11.)

3. Ecce Rex tuus veniet tibi justus et salvator. (*Zach.*, IX, 9.)

4. Speramus in Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, et maxime fidelium. (*I. Tim.*, IV, 10.)

âme bienheureuse ne possédait pas la béatitude : elle y tendait et elle devait y arriver par la souffrance. De même, son corps adorable pouvait souffrir. Il avait pris cette âme et ce corps pour souffrir et pour mourir afin de nous sauver; il leur avait donc donné de ressentir la souffrance, autant que le peut l'être humain le plus délicat et le plus parfait. Or nous savons, par le saint Évangile, à quels affreux tourments l'âme et le corps de notre divin Sauveur ont été en proie, pendant tout le temps de sa passion; nous savons encore que, pendant toute sa vie mortelle, toutes ces souffrances qu'il devait endurer ont été présentes à sa pensée; nous savons enfin que c'est pour nous qu'il les a volontairement acceptées et offertes à son Père céleste. Une telle offrande était digne de la majesté divine, parce que ces souffrances n'étaient autres que celles d'un Homme-Dieu et que c'était l'Homme-Dieu lui-même qui les offrait. Aussi, de quels biens inestimables les mérites de notre divin Sauveur n'ont-ils pas été la source pour nous?

Rédempteur, Jésus-Christ nous a rachetés de l'esclavage du démon; sauveur, il est l'auteur du salut éternel de nos âmes. Non content de nous avoir rendus à la liberté, il ouvre devant nous le chemin qui mène à la patrie céleste et nous donne tous les secours dont nous avons besoin pour y arriver et en franchir les portes, qui nous seraient inexorablement fermées sans ses mérites qu'il nous applique. Jésus est la pierre angulaire, disait le Prince des Apôtres, parlant aux Juifs, « et il n'y a de salut en aucun autre; « car nul autre nom n'a été donné sous le ciel aux hommes, par « lequel nous devions être sauvés [1]. » Dans une autre circonstance, S. Pierre disait encore en parlant de Notre-Seigneur : « Tous « les prophètes lui rendent ce témoignage, que tous ceux qui « croient en lui reçoivent la rémission de leurs péchés [2]. » La même doctrine se retrouve souvent dans les Épîtres de S. Paul. C'est ainsi qu'il écrivait aux Romains : « La justice de Dieu par la « foi en Jésus-Christ est pour tous ceux et sur tous ceux qui « croient en lui; car il n'y a point de distinction; parce que tous « ont péché et ont besoin de la gloire de Dieu; étant justifiés gra- « tuitement par sa grâce, et par la rédemption qui est dans le Christ

1. Non est in alio aliquo salus. Nec enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri. (*Act.*, IV, 12.)

2. Huic omnes prophetæ testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per nomen ejus omnes qui credunt in eum. (*Act.*, x, 43.)

« que Dieu a établi propitiation par la foi en son sang [1]. » Aux Éphésiens il disait : « Béni soit le Dieu et le Père de Notre-Seigneur « Jésus-Christ, qui nous a bénis de toute bénédiction spirituelle « des dons célestes dans le Christ ; comme il nous a élus en lui « avant la fondation du monde, afin que nous fussions saints et « sans tache en sa présence dans la charité ; qui nous a prédestinés à l'adoption de ses enfants, par Jésus-Christ, selon le dessein de sa volonté ; pour la louange de la gloire de sa grâce dont « il nous a gratifiés par son bien-aimé Fils, en qui nous avons la « rédemption par son sang, et la rémission des péchés selon la « richesse de sa grâce, qui a surabondé en nous en toute sagesse « et toute intelligence [2]. » Ce n'est donc pas à nos propres mérites, mais aux mérites seuls de Notre-Seigneur Jésus-Christ que nous devons la grâce de la rédemption et toutes les autres grâces qui nous donnent le salut, depuis la prédestination initiale jusqu'à l'invitation que nous aurons le bonheur d'entendre au dernier jour, si nous sommes fidèles : « Venez, les bénis de mon « Père. » Toutes ces grâces, Jésus-Christ les a méritées, mais son mérite est tout à lui et, s'il nous en fait part, c'est uniquement en vertu de sa libéralité, de sa miséricorde, de son amour infini pour les hommes. Aucune des œuvres qui précèdent la justification, pas même la foi et les œuvres qui en découlent, ne nous créent un droit à ce bien infini : la grâce ne serait plus une grâce si nous étions justifiés en vertu de nos œuvres, dit le Concile de Trente, en citant les paroles de l'Apôtre [3].

1. Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi, in omnes et super omnes qui credunt in eum ; non enim est distinctio. Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei : justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius. (*Rom.*, III, 22-25.)

2. Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui benedixit nos in omni benedictione spirituali, in cœlestibus, in Christo : sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo : in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum, secundum divitias gratiæ ejus, quæ superabundavit in nobis in omni sapientia et prudentia. (*Ephes.*, I, 3-8.)

3. Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur.... Gratis autem justificari

Mais si la foi et les œuvres ne nous méritent pas la justification, avec tous les biens qui l'accompagnent, elles nous y préparent merveilleusement et inclinent Dieu à nous l'accorder. Abraham a été justifié parce qu'il a cru en Dieu et conformé ses actes à sa croyance; Marie-Madeleine, l'humble pécheresse, a cru en Jésus-Christ, elle a aimé celui qu'elle reconnaissait pour le Fils de Dieu et, parce qu'elle n'a reculé devant aucun sacrifice, devant aucune humiliation, pour témoigner son amour et sa foi, elle a mérité le pardon de ses péchés et un magnifique éloge de la bouche même du divin Sauveur. Sans la foi et sans les œuvres qui y correspondent, Dieu n'accorde pas à l'homme la grâce de la justification. « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu [1], » dit S. Paul; par conséquent, impossible d'obtenir la justification et d'être juste; mais en même temps S. Jacques nous enseigne que « la foi sans les œuvres est une foi morte [2]. » Il dit encore, après avoir cité l'exemple d'Abraham : « Vous voyez donc que c'est par « les œuvres que l'homme est justifié, et non pas seulement par la « foi [3]. » La foi est le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification et l'on dit en ce sens que la foi nous justifie [4]. Plusieurs choses sont nécessaires pour que Dieu accomplisse en nous l'œuvre de la justification, et c'est Dieu qui nous les donne. Le premier de ces dons nécessaires est la foi, après elle les vertus et les œuvres qui en jaillissent comme de leur source. Mais la justification elle-même, c'est Dieu qui nous l'accorde gratuitement, en vue des mérites de Jésus-Christ, pour notre salut. La correspondance même que nous donnons à la grâce nous vient de lui; le titre de Sauveur des hommes lui est donc dû dans toute sa plénitude et sans aucune restriction ni partage.

Dieu l'a voulu ainsi pour que personne ne se glorifie en soi-même et ne s'attribue un mérite qu'il n'a pas. Nous sommes l'œuvre de Dieu, nous lui appartenons comme ses créatures, dans

ideo dicamur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur : *Si enim gratia est, jam non ex operibus* (*Rom.*, II) : alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia. (*Concil. Trident.*, sess. VI, cap. VII et VIII.)

1. Sine fide impossibile est placere Deo. (*Hebr.*, XI, 6.)

2. Fides sine operibus mortua est. (*Jac.*, II, 20.)

3. Videtis quoniam ex operibus justificatur homo et non ex fide tantum. (*Id.*, II, 24.)

4. Per fidem justificari dicimus, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis. (*Concil. Trid.*, sess. VI, cap. VIII.)

l'ordre naturel ; nous ne sommes pas moins son œuvre, nous ne lui appartenons pas moins entièrement dans l'ordre surnaturel de la grâce. Nous avons été créés de nouveau par la vertu du Christ, notre Sauveur, afin que, engendrés avec la grâce divine, nous vivions saintement, nous accomplissions des œuvres saintes et nous devenions ainsi dignes de la vie éternelle.

Qui pourra jamais concevoir la grandeur du don que Dieu nous fait, lorsqu'il nous accorde notre justification première? Nous étions ses ennemis, des créatures misérables, dignes seulement de toutes les rigueurs de sa justice, et il efface tous nos péchés. Si la faiblesse de l'âge ne nous permet pas encore de désirer le salut et de recourir aux moyens institués pour nous le procurer, notre divin Sauveur se contente des promesses que d'autres font pour nous, et de leur foi. Si, à la faute commune, nous avons ajouté d'autres fautes, fussent-elles innombrables et effrayantes de noirceur, sa miséricorde est si grande, dit S. Jean Chrysostome, qu'au premier bon propos qu'il voit en nous de nous rapprocher de lui, au premier désir sincère que forme notre cœur, il accourt sans retard, il se hâte et, plein de miséricorde comme il l'est toujours, avant même que le pécheur ait achevé de formuler sa prière, il lui dit : Me voici; je vous apporte le remède à vos maux [1]. Et ce généreux ami qui pardonne si aisément, ce Dieu infini et tout-puissant ne se souviendra même plus des péchés qui l'ont si gravement offensé; ils seront pour lui comme s'ils n'avaient jamais existé, pourvu que le coupable évite désormais de tomber de nouveau et qu'il fasse pénitence. Il nous en donne l'assurance par la bouche du prophète Ézéchiel : « Si l'impie fait pénitence de tous les péchés qu'il a commis, et qu'il garde tous mes préceptes, et qu'il « accomplisse le jugement et la justice, il vivra de la vie et ne « mourra pas. Je ne me souviendrai d'aucune de ses anciennes « iniquités; à cause de la justice qu'il a pratiquée, il vivra [2]. »

Telle est la puissance de la grâce que notre divin Sauveur a

1. Tanta est Dei erga nos peccatores misericordia, ubi viderit voluntatis nostræ firmum propositum, et ferventi nos desiderio ad se accedere : non tardat, neque differt, sed accelerat, suamque solitam liberalitatem exhibens dicit : Ecce adsum. (S. Chrysost., hom. XXVII *in Genes.*)

2. Si autem impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis, quæ operatus est, et custodierit omnia præcepta mea, et fecerit judicium et justitiam : vita vivet et non morietur. Omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor : in justitia sua quam operatus est vivet. (*Ezech.*, xviii, 21, 22.)

méritée pour nous, qu'elle suffit à enlever immédiatement toutes les taches du péché dans les âmes bien préparées, quelque coupables qu'elles aient été d'abord. S'il en reste ordinairement quelques vestiges, si, après le pardon, quelques expiations en ce monde ou dans l'autre sont encore nécessaires, la faute n'en est pas au remède que Jésus-Christ nous a préparé, mais à l'imperfection avec laquelle les hommes en usent trop souvent.

Et ce n'est pas assez pour l'infinie munificence de Dieu d'accorder au pécheur le pardon de ses fautes. Les mérites de notre Sauveur demandent davantage, et à la justification s'ajoutent des vertus, des dons de toutes sortes, des consolations que l'Esprit saint communique aux âmes. Le moindre de ces biens est si précieux que toutes les richesses de la terre ne sont que néant si on les y compare. S. Paul connaissait le prix de ces trésors que Dieu distribue avec tant de libéralité à ceux qu'il justifie ; c'est pourquoi il écrivait aux Corinthiens : « Je rends grâces à mon Dieu « pour vous sans cesse, à cause de la grâce, qui vous a été donnée « dans le Christ Jésus : de ce que vous avez été faits en lui riches « en toutes choses ; .... de sorte que rien ne vous manque en « aucune grâce, à vous qui attendez la manifestation de Notre-« Seigneur Jésus-Christ [1]. » Voilà comme notre divin Jésus nous a aimés ; voilà comment il accomplit envers nous la mission de Sauveur qu'il a reçue de son père.

Mais peut-être est-il difficile pour l'homme de profiter des libéralités infinies de Dieu ; peut-être ne pouvons-nous pas connaître, avec quelque sécurité, que nous participons aux dons ineffables que les mérites de notre Sauveur ont préparés pour nous ?

Rassurons-nous : Jésus est bien Jésus pour nous, c'est-à-dire un Sauveur qui nous sauve, à moins que nous ne refusions obstinément le salut qu'il est venu nous apporter du ciel sur la terre.

Pour se mettre à la portée de notre faiblesse, et nous donner le moyen de connaître, non pas d'une manière absolue, mais autant que le comporte notre état et le demande notre véritable intérêt ici-bas, si nous participons aux dons du salut, il a institué les Sacrements de la Loi nouvelle, signes sensibles que sa grâce

1. Gratias ago Deo meo semper pro vobis, in gratia Dei quæ data est vobis in Christo Jesu : quod in omnibus divites facti estis in illo.... Ita ut nihil vobis desit in ulla gratia, expectantibus revelationem Domini nostri Jesu Christi. (*I. Cor.*, I, 3, 5, 7.)

accompagne infailliblement, pourvu que ceux qui les reçoivent y apportent les dispositions que suppose le désir sincère de le faire avec fruit. Ce sont les trésors de la grâce, l'arsenal des armes spirituelles, les signes révélateurs et visibles des actes invisibles que la puissance suprême, l'autorité de Dieu, accomplit dans les âmes afin de leur assurer le salut. Par les Sacrements, notre divin Sauveur donne aux uns la première grâce, avec toutes les vertus infuses; à d'autres, une augmentation de la même grâce, de toutes les vertus et de tous les dons du Saint-Esprit; à d'autres, des caractères sacrés et des pouvoirs particuliers, afin qu'ils accomplissent, dans son Église, les fonctions les plus sublimes, en vue du salut de tous; à d'autres encore, des grâces particulières aux besoins de l'état de vie qu'ils ont embrassé; à tous enfin, les secours surnaturels les plus efficaces et les plus abondants. Grâce à cette invention précieuse de la divine miséricorde, nous avons tous à notre disposition les moyens nécessaires, non seulement pour obtenir à coup sûr le pardon de nos fautes et la rémission des peines encourues par nos infidélités, mais pour avancer à grands pas dans la voie de la sanctification.

Et c'est à Jésus-Christ, notre Sauveur, que nous devons cet incomparable bienfait.

Parmi les Sacrements que le Fils de Dieu fait homme nous a donnés, il en est un plus grand que tous les autres : c'est l'adorable Eucharistie. Dans ce Sacrement divin, notre Dieu Sauveur n'a pas seulement mis sa grâce pour nous la communiquer : il a voulu y résider lui-même en personne; il nous y donne véritablement, réellement et substantiellement son corps, son sang, son âme et sa divinité. Par cet adorable Sacrement, il demeure au milieu de nous, lui dont le trône est au plus haut des cieux, où des millions d'anges le servent et célèbrent sa gloire; il a sa maison, souvent bien pauvre et bien déserte, jusque dans nos moindres villages; il ne la quitte pas, et quiconque veut lui rendre ses hommages et lui exposer ses besoins, est sûr de l'y trouver à toute heure du jour ou de la nuit, et de recevoir de lui l'accueil le plus bienveillant. Dans sa maison, il y a un autel, et sur cet autel il renouvelle chaque jour le sacrifice de la croix, pour en appliquer les mérites à ses enfants et leur montrer qu'il est toujours leur Jésus, que toujours il se souvient des fonctions que le titre de Sauveur des hommes lui impose. Dans sa maison, sa

table est dressée chaque jour, et il invite tous ceux qui l'aiment à venir y prendre place. C'est là qu'il entre avec eux dans les communications les plus intimes; c'est là qu'il les nourrit du pain des anges devenu le pain des hommes, c'est là qu'il répand en eux ses grâces avec une libéralité que nos négligences et le peu de profit que nous tirons de ses bontés ne lassent point. Avons-nous besoin de lumière, de force, de consolation? nous trouvons tout dans l'adorable Eucharistie. Partout Jésus est notre Sauveur; mais il semble qu'il ne le soit nulle part autant que dans ce Sacrement de son amour. Qui donc n'aimerait pas un Dieu si bon pour nous? *Sic nos amantem quis non redamaret?*

Ajoutons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, en acceptant de nous sauver (et nous savons au prix de quels travaux et de quelles souffrances), en nous comblant de dons et de grâces si extraordinaires, outre le pardon de nos péchés qu'il nous procure, s'est proposé pour but suprême de nous faire partager sa gloire. S. Paul écrivait aux Hébreux : « Ainsi, mes frères, nous avons l'assurance « d'entrer dans le sanctuaire par le sang du Christ, voie nouvelle « et vivante qu'il nous a ouverte à travers le voile, c'est-à-dire sa « chair [1]. » Ce saint des saints, que nous a ouvert la chair de Jésus-Christ, déchirée par les fouets, les clous et la lance du soldat, au temps de sa Passion, c'est le ciel où désormais nous pouvons entrer. Ailleurs, l'Apôtre exprime plus clairement encore où notre divin Sauveur prétend nous conduire; il dit : « Dieu, qui « est riche en miséricorde, par le grand amour dont il nous a « aimés, et lorsque nous étions morts par les péchés, nous a « vivifiés dans le Christ (par la grâce duquel vous êtes sauvés), « nous a ressuscités avec lui et nous a fait asseoir dans les cieux « en Jésus-Christ; pour manifester dans les siècles à venir les « richesses abondantes de sa grâce, par sa bonté pour nous dans « le Christ Jésus [2]. » Grâce à notre divin Sauveur et à ses mérites infinis, nous sommes dès maintenant ressuscités à la vie de la

1. Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam et viventem per velamen, id est carnem suam. (*Hebr.*, x, 19, 20.)

2. Deus autem qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos; et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (cujus gratia estis salvati, et conresuscitavit, et consedere fecit in cœlestibus in Christo Jesu : ut ostenderet in sæculis supervenientibus, abundantes divitias gratiæ suæ, in bonitate super nos, in Christo Jesu. (*Ephes.*, II, 5-7.)

grâce; nos désirs, notre amour, notre espérance inébranlablement fondée sur Jésus-Christ, nous font déjà vivre avec lui dans le ciel et dans l'assemblée des saints, en attendant qu'après cette vie, nous jouissions réellement de ce bonheur et de cette gloire que notre généreux Sauveur, présent dans la sainte Eucharistie, nous destine.

III.

JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE EST NOTRE MÉDIATEUR ET NOTRE AVOCAT

On donne le nom de médiateur à celui qui accepte la mission de rétablir l'union et la concorde entre deux ou plusieurs partis que leurs intérêts ou d'autres causes ont divisés et irrités. Le médiateur s'efforce d'obtenir que celui qui est, ou se croit lésé, pardonne à l'autre et lui rende son amitié, ses faveurs. Dans ce but, il lui offre une satisfaction, et il lui expose les motifs qui doivent l'engager à se montrer généreux. Mais pour être en mesure de s'acquitter avec succès de son entreprise, il est bon, sinon nécessaire, que chacun des partis en présence puisse mettre en lui sa confiance sans arrière-pensée; il faut que nul d'entre eux ne puisse supposer que ses intérêts seront sacrifiés au profit du parti adverse; il faut, de plus, qu'il soit en bons rapports avec les uns et les autres, que son influence soit incontestable auprès des offensés qu'il se propose d'apaiser, et auprès de ceux qui se sont rendus coupables de l'offense, afin de les amener à offrir les satisfactions indispensables pour le rétablissement de la paix. Le médiateur tient le milieu entre les deux extrêmes; si l'un des deux partis le repoussait ou le désavouait, il n'y aurait plus de médiation possible.

Rétablir une union parfaite entre Dieu et les hommes ne pouvait convenir qu'à Notre-Seigneur Jésus-Christ, parce qu'il est l'Homme-Dieu. S. Paul nous dit : « C'est Dieu qui était dans le « Christ, se réconciliant le monde. » Nous savons à quel prix s'est opérée cette réconciliation [1].

1. Ad mediatoris officium proprie pertinet conjungere et unire eos inter quos est mediator : nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo, per quem homines reconciliati sunt Deo, secundum illud (*II. Cor.*, v, 19) : *Deus erat in Christo, mundum recon-*

Le genre humain était séparé de Dieu ; il avait perdu son amitié et sa grâce ; il ne pouvait plus espérer aucune part à sa gloire. Les offenses dont il s'était rendu coupable avaient provoqué la colère divine ; désormais l'homme relevait non plus de la bonté et de la miséricorde, mais de l'inexorable justice de Dieu. Les anges eux-mêmes étaient devenus des ennemis pour l'homme, parce qu'ils embrassaient le parti de Dieu outragé par le péché ; la division, la discorde était entière entre le ciel et la terre. Alors est venu Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il s'est placé entre Dieu et les hommes ; il a fait cesser cette division funeste. L'homme est redevenu, grâce à lui, l'ami de Dieu ; les anges ont regardé les enfants d'Adam avec bienveillance et se sont montrés prêts à leur venir en aide : il n'y avait plus de discorde entre le ciel et la terre.

Mais pour atteindre ce but, il était nécessaire d'offrir à Dieu une satisfaction en rapport avec la grandeur de l'offense et la dignité infinie de l'offensé. Notre-Seigneur Jésus-Christ a offert cette satisfaction ; il a même donné, par ses mérites, infiniment plus que ne réclamait la stricte justice. Avec un profond respect, avec une humilité inconcevable, il a intercédé auprès de son Père ; il a prié, il a supplié, pour que l'homme obtienne de rentrer en grâce, d'être réintégré dans sa dignité première, et de n'être plus exclu de la gloire pour laquelle il avait d'abord été fait. Ce n'était pas assez : il a représenté à son Père céleste tous les mérites que lui avaient acquis sa vie, sa passion et sa mort, et il a tout offert pour l'homme. C'était plus qu'il ne fallait pour que Dieu nous pardonnât, c'était assez pour qu'il nous rendît sa grâce, qu'il nous reçût au nombre de ses enfants, et reconnût de nouveau nos droits à l'héritage de la gloire céleste.

Admirons ici l'infinie sagesse de Dieu dans cette œuvre de la réconciliation des hommes avec sa souveraine Majesté.

Pour accomplir cette œuvre avec toute la perfection réclamée par la bonté de Dieu et les besoins de l'homme, il ne fallait pas que le médiateur fût uniquement Dieu, ni qu'il fût uniquement homme. Dieu pouvait bien, de puissance absolue, pardonner à

cilians sibi. Et ideo solus Christus perfectus Dei et hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde cum Apostolus dixisset : *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*, subjunxit : *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* (S. THOM., III p., q. XXVI, art. 1.)

l'homme et le relever, mais il ne pouvait pas satisfaire. L'homme, à son tour, était incapable d'offrir aucune satisfaction qui fût digne d'être acceptée de Dieu. Que fait notre divin Médiateur? Celui qui, par sa nature même, est le propre Fils de Dieu, ayant avec le Père et le Saint-Esprit une seule et même divinité, se fait véritablement homme, et avec l'humanité qu'il unit à sa personne divine, il prend toutes les misères de l'homme, le péché excepté. Il rassemble ainsi en lui-même les deux partis entre lesquels il s'est établi comme médiateur. Comment la nature divine et la nature humaine pourraient-elles être encore ennemies et divisées, réunies qu'elles sont en une seule et même personne, la personne adorable du Fils de Dieu fait homme?

Il faut remarquer ici que notre divin Médiateur a droit à ce titre et qu'il en accomplit les fonctions, non pas comme Dieu mais comme homme. C'est en qualité d'homme qu'il se place entre la nature humaine et la divinité; c'est en qualité d'homme qu'il prie, qu'il satisfait, qu'il mérite pour l'humanité dont il a revêtu la chair. Et parce que le médiateur doit être distinct des partis auxquels il veut procurer la paix, notre divin Médiateur se distingue de Dieu, parce que, seconde personne de l'adorable Trinité, il a pris la nature humaine; il se distingue de l'homme parce que l'union hypostatique de sa nature humaine avec le Verbe lui confère une dignité infinie et l'élève, en grâce et en gloire, au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu lui-même. C'est comme homme et non pas comme Dieu que Notre-Seigneur Jésus-Christ est notre médiateur auprès de Dieu. Mais il n'aurait pu l'être d'une manière efficace et digne, s'il n'avait pas été Dieu en même temps [1].

C'est la personne divine qui donne à la nature humaine la

1. In mediatore duo possumus considerare : primo quidem rationem medii; secundo, officium conjungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum. Conjungit autem mediator per hoc quod ea quæ unius sunt defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo, secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non differt a Patre et a Spiritu sancto in natura et potestate dominii. Nec etiam Pater et Spiritus sanctus aliquid habent quod non sit Filii; ut sic possit id quod est Patris vel Spiritus sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei in quantum est homo : quia secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiæ et gloriæ. In quantum etiam est homo, convenit ei conjungere homines Deo, præcepta et dona Dei hominibus exhibendo, et pro hominibus satisfaciendo, et interpellando. — Et ideo verissime dicitur mediator secundum quod homo. (S. Thom., III p., q. xxvi, art. 2.)

dignité suprême dont elle est revêtue ; c'est elle qui la rend infiniment agréable aux yeux de Dieu ; c'est elle qui donne à ses œuvres tout le prix que réclame son office de médiateur. Mais en même temps, c'est la personne du Fils de Dieu qui, au moyen de cette nature humaine, réconcilie l'homme avec Dieu, apaise la justice divine, satisfait et mérite pour l'homme.

La Sainte Écriture nous révèle ce mystère. S. Paul écrivait à son disciple Timothée : « Il n'y a qu'un Dieu et qu'un médiateur « entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus qui est homme ; qui « s'est livré lui-même pour la rédemption de tous [1]. » L'Apôtre déclare ici que Jésus-Christ est homme, pour que nous comprenions bien que s'il est Dieu, c'est en qualité d'homme que la fonction de médiateur lui convient.

Il y a bien, il est vrai, d'autres médiateurs entre Dieu et les hommes [2]. Les anges, qui ont reçu du Seigneur la charge de veiller sur nous et de nous garder, offrent leurs prières en notre faveur. Il est arrivé souvent aussi que Dieu a daigné leur confier certaines missions auprès des hommes. Ils sont donc de véritables médiateurs. Il en est de même des saints qui jouissent de la gloire du ciel ou qui vivent encore sur la terre : nous savons combien leur médiation, surtout celle de la bienheureuse Vierge Marie, est puissante. Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ est le seul médiateur parfait, le seul qui puisse s'approcher de Dieu appuyé sur ses propres mérites, le seul qui possède la dignité et l'autorité nécessaires pour réconcilier les hommes avec Dieu, et satisfaire pour eux, en rigueur de justice, à la justice divine. Les autres médiateurs ne sont tels que parce qu'ils font valoir auprès de Dieu les mérites de Jésus-Christ et de sa passion, mérites qui donnent toute leur valeur aux prières des hommes que les anges offrent à Dieu, et à celles des âmes saintes qui jouissent du bonheur du ciel [3]. C'est en ce

1. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus. (*I. Tim.*, II, 5, 6.)

2. Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum aliquid dici mediatores inter Deum et homines : prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter. (S. THOM., III p., q. XXVI, art. 1.)

3. Angeli boni, ut Augustinus dicit (*de Civit. Dei*, lib. IX, cap. XIII, a med.), non recte possunt dici mediatores, inter Deum et homines : « Cum enim utrumque habeant commune cum Deo, et beatitudinem et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris et mortalibus ; quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, Deoque conjuncti, quam inter utrosque medii constituti ? » Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia secundum gradum

sens aussi que les prêtres de l'ancienne loi ont été et que ceux de la loi nouvelle sont les médiateurs entre Dieu et les hommes.

Le grand, l'unique médiateur, le Dieu fait homme pour réconcilier l'homme avec Dieu, ne l'a pas été en faveur d'un seul peuple ou de quelques créatures privilégiées seulement. Sa médiation s'est exercée et s'exerce en faveur de l'humanité tout entière, nul des hommes qui ont été, qui sont et qui seront n'en est exclu, et tous sont réconciliés avec Dieu, par lui, autant du moins qu'il dépend de lui. Il a offert à Dieu, pour tous et pour chacun, une satisfaction parfaite et abondante, par ses souffrances et par sa mort. Et si les saints de l'Ancien Testament ont trouvé grâce devant Dieu, c'est à sa médiation toute-puissante, c'est au sang qu'il devait verser et qu'il a versé aussi bien pour eux que pour nous, qu'ils ont dû cet infini bienfait. Jésus-Christ s'est offert en sacrifice pour la sanctification des âmes. C'est pourquoi, dit S. Paul, « il est le mé« diateur du Nouveau Testament, afin que la mort intervenant pour « la rédemption des prévarications qui existaient sous le premier « Testament, ceux qui sont appelés reçoivent l'éternel héritage « promis [1]. » Il est le médiateur de tous, et il veut que tous soient sauvés par sa médiation. Il n'en était pas ainsi de Moïse, qui n'intercédait auprès de Dieu qu'en faveur de son peuple. L'Écriture lui donne, il est vrai, le nom de médiateur, mais il n'était pas le médiateur promis, le médiateur parfait qui devait accomplir la réconciliation entre Dieu et les hommes. Ce titre n'appartient dans toute sa plénitude qu'à notre divin Sauveur, qu'à celui qui a versé son sang pour sauver les hommes et leur a mérité la grâce et les bienfaits de Dieu.

L'action de notre Médiateur ne s'arrête pas uniquement à rétablir l'union entre Dieu et les hommes : elle étend ses effets plus

naturæ sunt infra Deum, et supra homines constituti, et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfective, sed ministerialiter et dispositive. Unde (*Matth.*, IV, 2) dicitur quod *accesserunt angeli et ministrabant ei*, scilicet Christo.... Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem : et ideo ad hoc se interposuit medium, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales (quod in se resurgendo monstravit), et ex miseris beatos efficeret ; unde nunquam ipse discessit. Et ideo ipse est bonus mediator qui reconciliat inimicos. (S. THOM., III p., q. XXVI, art. 1 ad 2.)

1. Et ideo novi testamenti mediator est : ut morte intercedente in redemptionem earum prævaricationum, quæ erant sub priori testamento, repromissionem accipiant, qui vocati sunt æternæ hæreditatis. (*Hebr.*, IX, 15.)

loin encore ; elle efface toute trace de désunion entre la nature humaine et la nature angélique ; elle renverse le mur de séparation que l'ancienne loi avait élevé entre le peuple d'Israël et les autres peuples. Les anges ne peuvent plus haïr ni mépriser l'humanité qu'ils adorent, aiment et glorifient en la personne du Verbe divin fait homme. Eux qui n'ont d'autre volonté et d'autre amour que la volonté et l'amour de Dieu, comment n'aimeraient-ils pas cette nature qu'ils voient tant honorée et tant aimée de Dieu lui-même? Comment se tiendraient-ils éloignés des hommes qu'ils savent rachetés par Jésus-Christ et destinés par lui à partager leur éternelle gloire? Et l'union des hommes entre eux n'est pas moins complète grâce à lui. Écoutons la parole de S. Paul : « Quiconque croit « en lui ne sera point confondu ; attendu qu'il n'y a plus de dis- « tinction de Juif et de Grec, parce que c'est le même Seigneur de « tous, riche pour tous ceux qui l'invoquent. Car quiconque invo- « quera le nom du Seigneur sera sauvé [1]. » Ailleurs, le grand Apôtre s'adresse en ces termes aux Éphésiens : « Autrefois, vous, « Gentils, vous étiez sans Christ, séparés de la société d'Israël, « étrangers aux alliances, n'ayant point l'espérance de la pro- « messe, et sans Dieu en ce monde. Mais, maintenant que vous « êtes dans le Christ Jésus, vous qui étiez autrefois éloignés, vous « avez été rapprochés par le même sang de ce même Christ. Car « c'est lui qui est notre paix, lui qui de deux choses en a fait une « seule, détruisant dans sa chair le mur de séparation, leurs ini- « mitiés ; abolissant par sa doctrine la loi des préceptes, pour des « deux former en lui-même un seul homme nouveau, en faisant « la paix ; et pour réconcilier à Dieu, par la croix, les deux réunis « en seul corps, détruisant en lui-même leurs inimitiés [2]. » Citons encore ces paroles de l'épître aux Colossiens : « Il a plu (au

1. Omnis qui credit in illum, non confundetur. Non enim est distinctio Judæi et Græci : nam idem Dominus omnium, dives in omnes qui invocant illum. Omnis enim quicumque invocaverit nomen Domini salvus erit. (*Rom.*, x, 11-13.)

2. Vos, Gentes,.... eratis illo in tempore sine Christo, alienati a conversatione Israel, et hospites testamentorum, promissionis spem non habentes, et sine Deo in hoc mundo. Nunc autem in Christo Jesu, vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem maceriæ solvens inimicitias in carne sua, legem mandatorum evacuans, ut duas condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem, et reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso. (*Ephes.*, II, 11, 17.)

« Père) que toute plénitude habitât dans le Christ Jésus, et par lui « de se réconcilier toute chose, pacifiant par le sang de sa croix « soit ce qui est sur la terre, soit ce qui est dans les cieux. Et vous, « qui autrefois étiez adversaires et ennemis en esprit par vos « œuvres mauvaises, il vous a maintenant réconciliés dans le « corps de sa chair, par la mort, pour vous rendre purs et irré-« préhensibles devant lui [1]. » Dieu le Verbe est donc dans le Christ avec la plénitude de sa majesté, de sa sagesse, de sa puissance infinie ; il y est uni en unité de personne avec sa très sainte et très parfaite humanité. Dans cette adorable personne homme et Dieu tout ensemble, la divinité et l'humanité travaillent de concert à opérer entre elles la réconciliation, ou plutôt elles sont un seul médiateur entre Dieu et le genre humain devenu son ennemi par le péché. L'homme qui est en Jésus-Christ meurt pour satisfaire à la justice de Dieu, et le Verbe, qui est Dieu et qui a pris ce corps et cette âme pour souffrir et mourir, accepte la satisfaction offerte. Non seulement il pardonne, mais il comble de biens ceux qu'un abîme infranchissable semblait séparer de lui à jamais. Et le sang versé sur la croix réconcilia en même temps les hommes entre eux et avec les anges ; il procura la paix véritable à tous les hommes de bonne volonté, comme l'avaient annoncé les anges à la venue parmi nous du divin Médiateur : « Gloire à Dieu dans le « ciel, et sur la terre paix aux hommes de bonne volonté. »

Notre Médiateur n'a pas seulement offert la satisfaction exigée par la justice divine ; il ne s'est pas contenté de présenter à Dieu des mérites assez abondants pour attirer sur nous toutes sortes de faveurs, il a prié pour nous. Ce qu'il avait mérité par ses travaux, ses souffrances et sa mort, il a voulu nous l'obtenir encore par ses prières et ses humbles supplications ; car tout médiateur qui prend à cœur sa mission doit aller jusque-là, s'il juge utile de le faire. Jésus a donc prié pour nous, pendant sa vie mortelle. L'Évangile nous apprend qu'il se retirait la nuit dans les montagnes pour le faire, et S. Jean nous rapporte l'admirable prière qu'il prononça dans le Cénacle après l'institution de l'adorable sacrement de l'Eucharistie.

1. Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare : et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt. Et vos cum essetis aliquando alienati, et inimici sensu in operibus malis : nunc autem reconciliavit in corpore carnis ejus per mortem, exhibere vos sanctos et immaculatos et irreprehensibiles coram ipso. (*Coloss.*, I, 19-22.)

« Père saint, disait-il à son Père céleste, conservez en votre « nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils soient une seule « chose comme nous [1]. »

Et sur la croix, au milieu des souffrances les plus cruelles, il priait pour ses bourreaux eux-mêmes et ses blasphémateurs. — O bonté ineffable de Notre-Seigneur Jésus-Christ! ô cœur brûlant du plus ardent amour! Même suspendu à l'instrument ignominieux du supplice, il n'oublie pas son office de médiateur et il prie pour ses ennemis les plus cruels.

Non content de prier pour nous, notre divin Médiateur se fait notre avocat et plaide notre cause auprès de la justice céleste. L'apôtre S. Jean qui, mieux que tout autre, connaissait les infinies bontés de Jésus pour nous, adressait ces recommandations précieuses aux fidèles de son temps : « Mes petits enfants, je vous écris ceci « afin que vous ne péchiez point. Cependant, si quelqu'un pèche, « nous avons pour avocat, auprès du père, Jésus-Christ le « Juste [2]. » Et c'est un avocat plein de zèle, un avocat dont l'éloquence et l'autorité sont irrésistibles, un avocat qui ne refuse son aide à personne de ceux qui l'implorent : « Et il est lui-même « propitiation pour nos péchés; non seulement pour les nôtres, « mais aussi pour ceux de tout le monde [3]. » Il plaide notre cause auprès du Père céleste, et il est, non seulement pour nous, mais pour tous les hommes qui veulent y puiser, une source de justice et de sainteté toujours intarissable.

Jésus-Christ n'a pas rempli seulement pendant sa vie mortelle ce rôle d'intercesseur et d'avocat, en faveur des enfants d'Adam dont il est le frère. Il continue d'intercéder pour nous et de plaider notre cause, même maintenant qu'il est assis à la droite de Dieu dans la gloire; il le fait aussi, ou plutôt il le fait surtout dans l'adorable sacrement de l'Eucharistie, où il s'offre de nouveau chaque jour et à chaque instant, en hostie de propitiation. Il est vrai que ni au ciel, ni sur nos autels ou dans nos tabernacles, il ne satisfait plus pour nous, ni n'acquiert plus de mérites

1. Pater sancte, serva eos quos dedisti mihi, ut sint unum sicut et nos. (*Joann.*, XVII, 11.)

2. Filioli mei, hæc scribo vobis, ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum. (*I. Joann.*, II, 1.)

3. Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris : non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. (*Id.*, II, 2.)

nouveaux, mais ce qui convient à son état glorieux ou sacramentel, il le fait. Il présente à son Père céleste la nature humaine qu'il a prise pour nous et dont jamais il ne se séparera ; il rappelle tout ce qu'il a fait pour l'homme, tout ce qu'il a souffert et mérité. Et c'est afin que cette intervention soit plus efficace, qu'il a voulu garder, après sa résurrection glorieuse, les cicatrices des plaies de ses pieds, de ses mains et de son côté. Le Père éternel refuserait-il à son Fils ce qu'il lui demande en notre faveur, comme prix de tant de sacrifices et de souffrances?

L'homme pouvait-il désirer et Dieu lui-même pouvait-il lui donner un médiateur, un intercesseur, un avocat dont l'intervention se présentât sous des auspices plus favorables? Celui que Dieu nous donne pour établir et cimenter la paix entre lui et nous, n'est autre que son Verbe par lequel il a fait toutes choses, et par lequel aussi il veut réparer tout ce qui avait été corrompu ou détruit par la malice du démon. Il nous le donne pour chef. Le Fils de Dieu devient fils de l'homme. Il est un seul Dieu avec le Père, et il est homme comme nous avec les hommes ; de sorte que si nous adressons nos humbles prières à Dieu, nous prions en même temps son Fils; et quand le corps du Fils, c'est-à-dire la sainte Église dont nous sommes les membres, prie, elle ne se sépare pas de son divin Chef, Jésus-Christ, Fils de Dieu, notre unique Sauveur. Il prie pour nous, il prie en nous, il est prié par nous. Il prie pour nous comme notre prêtre et notre intercesseur ; il prie en nous comme notre chef; il est prié par nous comme notre Dieu [1].

Plusieurs saints docteurs admettent comme une vérité hors de doute que l'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ prie et intercède encore réellement pour nous dans le ciel. Prier Dieu, en effet, c'est lui témoigner les désirs de son cœur, les exposer dans le but d'obtenir qu'il les accomplisse. Ne semble-t-il pas aussi conforme à la

1. Nullum majus donum præstare posset Deus hominibus, quam ut Verbum suum per quod condidit omnia, faceret illis caput, et illos ei tanquam membra coaptaret, ut esset Filius Dei et filius hominis, unus Deus cum Patre, unus homo cum hominibus : ut et quando loquimur ad Deum deprecantes non inde Filium separemus ; et quando precatur corpus filii non a se separet corpus suum ; sitque ipse unus salvator corporis sui Dominus noster Jesus Christus Filius Dei qui et oret pro nobis, et oret in nobis et oretur a nobis. Orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis ut caput nostrum, oratur ut Deus noster. (S. AUGUST., Enarr. in *Ps.* LXXXV, n. 1.)

Sainte Écriture qu'à la raison d'admettre que notre divin Médiateur, en offrant ses mérites au Père céleste, accompagne cette offrande du désir qu'elle serve à notre salut [1] ? Il ne demande rien de nouveau, il est vrai, rien qui n'ait été acquis et mérité d'avance, mais il prie son Père, pour qu'il accorde aux hommes qu'il aime tant les grâces méritées pour eux par sa très sainte humanité, et par-dessus tout la grâce du salut sans laquelle les autres ne seraient rien.

Rien d'efficace pour affermir en nous l'espérance d'arriver un jour au ciel, comme la pensée de ce médiateur, de cet intercesseur, de cet avocat, si puissant auprès de Dieu, qui n'a rien épargné, pas même son sang ni sa vie, pour nous rendre l'amitié du Seigneur, et nous ouvrir les portes de la véritable patrie, dont nous étions exilés par le péché d'Adam, auquel nos propres péchés sont venus s'ajouter encore. Lorsque l'humanité, tout entière couverte de la lèpre hideuse du péché, ne pouvait attendre que les coups d'une justice inexorable, Dieu a été si bon que le Père nous a donné son Fils, que le Fils s'est donné lui-même et que le Saint-Esprit a sanctionné ce don, pour nous racheter et nous sauver.

Maintenant que nous sommes rachetés, que nos dettes envers la justice divine sont payées, que nos droits au titre glorieux d'enfants de Dieu et d'héritiers de son royaume nous sont rendus, que ne pouvons-nous pas attendre de la bonté infinie d'un Dieu si généreux? Que ne pouvons-nous pas espérer d'un intercesseur à qui Dieu ne saurait rien refuser puisque, étant Dieu lui-même, il n'est pas autre chose que le Père et le Saint-Esprit?

C'est le raisonnement que S. Paul tenait autrefois aux Romains : Il leur disait : « Dieu témoigne son amour pour nous, en ce que, « dans le temps où nous étions encore pécheurs, le Christ est « mort pour nous. Maintenant donc, purifiés par son sang, nous « serons, à plus forte raison, délivrés par lui de la colère. Car si, « lorsque nous étions ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés « avec lui par la mort de son Fils, à plus forte raison, réconci-

1. Interpellat pro nobis (*I. Cor.*, II, 1) : *Advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum.* Interpellat autem pro nobis, primo, humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repræsentando; item sanctissimæ animæ suæ desiderium, quod de salute nostra habuit exprimendo, cum quo interpellat pro nobis. (S. THOM., in Epist. *ad Hebr.*, cap. VII, lec. 4.)

« liés, serons-nous sauvés par sa vie [1]. » Ce qui était le plus difficile, ce qui aurait pu sembler impossible à la toute-puissance même de Dieu, le rachat des hommes par la mort d'un Homme-Dieu est accompli : pourrions-nous craindre que la miséricorde de Dieu s'arrête et se détourne de nous, lorsqu'il ne s'agit plus que de nous appliquer des mérites acquis par Notre-Seigneur Jésus-Christ, au prix de tant d'humiliations, d'opprobres et de souffrances, au prix de tout son sang et de sa vie? Et si quelque crainte essayait de se glisser encore dans notre âme, approchons de l'autel où Jésus s'immole pour nous, de la table sainte où il se fait notre nourriture, du tabernacle où il demeure pour écouter nos humbles supplications, et recevoir les témoignages de notre confiance et de notre amour. Il s'offre de nouveau pour nous, il nous transforme en lui-même, il se joint à nous comme notre compagnon de tous les instants, afin de montrer qu'il est toujours là, prêt à nous aider dans tous nos besoins et à nous protéger contre notre propre faiblesse et contre sa propre justice; il prie pour nous, il se donne à nous, il vit pour nous dans l'Eucharistie : comment pourrions-nous ne pas mettre toute notre confiance en un tel médiateur, en un tel avocat qui est en même temps notre juge, qui peut et qui veut à tout prix nous sauver? Mais aussi combien seraient à plaindre, combien seraient coupables ceux qui, négligeant le don de Dieu ou n'ayant pour lui que du mépris, ne profiteraient pas des bontés infinies et de la puissance de leur divin médiateur! Puisque nous avons, selon la parole de S. Jean, un avocat, un intercesseur auprès du Père, et que cet intercesseur est Jésus-Christ qui a lui-même expié nos péchés, *Advocatum habemus apud Deum Patrem Jesum Christum justum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, recourons à lui. Il est dans le ciel, d'où il nous voit et nous entend; mais il est aussi dans l'humble demeure qu'il s'est choisie au milieu de nous. Nous sommes ses amis, ses frères, ses enfants; il nous attend : allons à lui.

1. Commendat autem charitatem suam Deus in nobis : quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus, Christus pro nobis mortuus est. Multo igitur magis nunc justificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus : multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius. (*Rom.*, v, 8-11.)

IV.

JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE EST NOTRE ROI ET NOTRE CHEF

Aux divers titres qui conviennent à notre adorable Sauveur et que nous lui avons déjà reconnus, dans le Sacrement auguste de l'Eucharistie, il convient d'ajouter ceux de Roi et de Chef.

Le titre de roi est un de ceux qui lui sont le plus souvent donnés dans la Sainte Écriture. Le prophète Isaïe disait : « Voici que « dans la justice régnera un roi [1]. » C'est le même roi dont parle Jérémie : « Voilà que des jours viendront, dit le Seigneur, et je « susciterai à David un germe juste ; un roi régnera ; il sera sage, « et il rendra le jugement et la justice sur la terre [2]. » C'est de ce roi et non pas de lui-même que David chantait : « Pour moi, j'ai « été établi roi par lui, sur Sion, sa montagne sainte, annonçant « ses préceptes. Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils ; c'est « moi qui aujourd'hui vous ai engendré. Demandez-moi et je vous « donnerai les nations en héritage, et en possession les extrémités « de la terre [3]. »

Qui ne reconnaîtrait dans ce roi, dont les prophètes célébraient la gloire et annonçaient la venue, tant de siècles à l'avance, le Verbe incarné, le Fils de Dieu venant sur la terre pour racheter les hommes et les conduire dans la voie du salut ? Qui n'avouerait que le rôle de roi terrestre et de conquérant aussi vulgaire n'était pas digne de la souveraine majesté de Dieu ? Il venait pour sauver et gouverner les âmes ; il venait pour triompher du démon et du vice, et pour faire pratiquer la vertu. Si les Juifs y ont été trompés, c'est qu'ils ont voulu l'être, car le prophète Zacharie leur avait dit : « Fille de Sion, sois transportée de joie ; jubile, fille de Jéru- « salem. Voici que ton roi viendra à toi, juste et sauveur, pauvre, « et monté sur une ânesse et sur un poulain, petit d'une

1. Ecce in justitia regnabit rex. (*Is.*, XXXII, 1.)

2. Ecce dies veniunt, dicit Dominus : et suscitabo David germen justum, et regnabit rex, et sapiens erit, et faciet judicium et justitiam in terra. (*Jerem.*, XXIII, 5.)

3. Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum ejus, prædicans præceptum ejus. Dominus dixit ad me : Filius meus es tu ; ego hodie genui te. Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ. (*Ps.* II, 5-8.)

« ânesse [1]. » Rien dans ces paroles ne permet de penser à un roi fastueux, à un guerrier redoutable asservissant tous les peuples à son empire, par la force des armes. Mais nous y reconnaissons bien le portrait de notre divin Jésus, tel qu'il se montra au jour de son entrée triomphale à Jérusalem, quelques jours à peine avant l'institution de son adorable Sacrement, et la mort cruelle qu'il endura pour faire la conquête de son royaume. Car, dans cette conquête, il ne voulut pas qu'il y eût d'autre sang versé que le sien. Au moment de sa conception dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie, l'Ange du Seigneur avait dit à sa Mère : « Voilà que vous concevrez dans votre sein, et que vous enfan- « terez un fils, à qui vous donnerez le nom de Jésus. Il sera « grand et sera appelé le Fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu « lui donnera le trône de David, son père, et il régnera éternelle- « ment sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin [2]. » Un règne qui n'aura pas de fin ne convient pas un roi de la terre; il n'y a d'éternelle que la royauté de Dieu lui-même. C'est donc la royauté de Dieu que Jésus-Christ possède, et il exerce cette royauté, non seulement comme Dieu, mais comme fils de David, c'est-à-dire comme homme. Sa royauté est complète, absolue; les nations lui ont été données en héritage. Si, parmi les hommes, il en est qui commandent aux autres, c'est uniquement parce qu'il le veut ainsi pour que l'ordre existe sur la terre ; les plus puissants des monarques ne sont entre ses mains que de fragiles instruments qu'il brise quand il lui plait, comme un vase d'argile. Mais la royauté qu'il se réserve expressément, c'est la royauté des âmes. Pour l'exercer visiblement ici-bas, il a établi son Église; ses ministres parlent, commandent et agissent en son nom. On croirait parfois qu'il se désintéresse de la conduite des choses temporelles, tant ceux qui les dirigent ici-bas oublient souvent que la puissance leur vient de lui, et qu'ils devront lui rendre compte de leurs actes. Mais pour la royauté spirituelle, pour l'action de l'Église, c'est toujours en son nom qu'elle s'exerce visible-

1. Exulta satis filia Sion, jubila, filia Jerusalem. Ecce Rex tuus veniet tibi justus et salvator; ipse pauper; et ascendens super asinam, et super pullum filium asinæ. (*Zach.*, IX, 9.)

2. Ecce concipies in utero, et paries filium ; et vocabis nomen ejus Jesum. Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur : et dabit illi Dominus Deus sedem David patris ejus : et regnabit in domo Jacob in æternum, et regni ejus non erit finis. (*Luc.*, I, 31-33.)

ment et invisiblement. Ceux qui détiennent l'autorité, dans ce royaume des âmes, ne sont et ne peuvent quelque chose qu'autant qu'ils se reconnaissent eux-mêmes, et sont reconnus parmi les hommes pour les représentants légitimes du Seigneur.

Ce divin Roi, ce Sauveur et ce Chef, comme nous l'avons dit ailleurs, en traitant du culte public que lui doit la sainte Église, a vaincu tous nos ennemis et nous a enseigné la manière de les vaincre. Et c'est dans la Sainte Eucharistie qu'il aime à nous donner ses leçons et à nous faire partager le fruit de ses triomphes. C'est là, dans le Sacrement de son amour, que ce Roi infiniment miséricordieux et libéral nous prodigue ses grâces. Il nous console dans nos épreuves, nous soutient dans nos combats, nous encourage et nous relève si nous venons à tomber, nous prodigue ses conseils, ses saintes inspirations. Il est notre roi et veut que nous entrions un jour dans le royaume de sa gloire, pour y régner avec lui ; il veut que nous entendions un jour de sa bouche ces bienheureuses paroles : « Venez, les bénis de mon Père, possédez « le royaume qui vous a été préparé : *Venite, benedicti Patris « mei, possidete paratum vobis regnum* [1]. » Et pour nous procurer ce bonheur, il n'épargne rien et consent à vivre parmi nous, à s'immoler encore par le ministère de ses prêtres, et à devenir l'aliment de nos âmes.

« O bon Roi, s'écrie un pieux auteur, que vous êtes puissant, que vous êtes riche, que vous êtes libéral, que votre amour pour vos sujets est grand ! De ceux qui vous servent, vous faites autant de rois; non pas des rois de la terre, mais des rois célestes. Les princes de ce monde s'efforcent d'acquérir de nouvelles villes, de nouvelles provinces, au prix de mille travaux, de mille dangers, de la vie même de leurs sujets ; et c'est non pas pour leurs sujets, mais pour leurs propres intérêts, pour leur gloire personnelle, qu'ils en agissent ainsi ; mais notre Roi céleste ne travaille que pour ses sujets ; c'est pour eux qu'il a fait, au prix de mille travaux, au prix de son sang et de sa vie, la conquête du royaume du ciel [2]. » Mais il leur demande de ne pas s'éloigner de lui à l'heure du combat, et de lui demeurer toujours fidèles. Il dit à ses Apôtres, au moment de se séparer d'eux pour achever l'œuvre de notre rédemption par sa mort sur la croix : « C'est vous qui

1. *Matth.*, xxv, 34.
2. Arias, S.J., *Thesaurus inexhaustus*, tract. II, cap. xxi.

« êtes demeurés avec moi dans mes tentations. Aussi, moi, je « vous ai préparé le royaume, comme mon Père me l'a préparé; « afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume, « et que vous siégiez sur des trônes, pour juger les douze tribus « d'Israël [1]. » La nourriture et le breuvage qu'il nous prépare au ciel, c'est la claire vision de Dieu. Mais déjà sur la terre il nous donne un avant-goût de cet aliment divin, ou plutôt il se donne lui-même tout entier à nous comme notre nourriture, dans la Sainte Eucharistie, lui qui est le Dieu fait homme pour sauver les hommes, lui dont le nom seul oblige tout genou à fléchir au ciel, sur la terre et dans les enfers [2].

Entre les merveilles annoncées par les prophètes touchant la royauté de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il convient de mettre au rang des plus admirables son universalité. L'univers entier doit être soumis à ce divin roi. Ce roi, dit David, « subsistera avec le « soleil et devant la lune dans toutes les générations. Il dominera « depuis une mer jusqu'à une autre mer, et depuis un fleuve jus- « qu'aux extrémités de la terre. Devant lui se prosterneront les « Éthiopiens ; et ses ennemis lécheront la poussière. Les rois de « Tharsis et des îles lui offriront des présents, et les rois de « l'Arabie et de Saba lui apporteront des dons. Et tous les rois de « la terre l'adoreront : toutes les nations le serviront [3]. » Et combien de temps durera cette royauté? « Pendant toute la suite des « générations : » *In generationem et generationem.* Elle durera « jusqu'à ce que la lune disparaisse à jamais », dit encore le prophète, c'est-à-dire toujours : *Donec auferatur luna.* Isaïe, Jérémie, Daniel, Zacharie [4], proclament à leur tour que la royauté du

1. Vos autem estis, qui permansistis mecum in tentationibus meis. Et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus regnum. Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo, et sedeatis super thronos judicantes duodecim tribus Israel. (*Luc.*, XXII, 28-30.)

2. Ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium et infernorum. (*Philipp.*, II, 10.)

3. Et permanebit cum sole, et ante lunam, in generatione et generationem.... Et dominabitur a mari usque ad mare; et a flumine usque ad terminos orbis terrarum. Coram illo procident Æthiopes, et inimici ejus terram lingent. Reges Tharsis et insulæ munera offerent; reges Arabum et Saba dona adducent; et adorabunt eum omnes reges terræ; omnes gentes servient ei. (*Ps.* LXXI, 5, 8-11.)

4. Voir *Is.*, XIV, XLV, XLIX, LX, LXI, LXVI; *Jerem.*, XVI, 19; *Dan.*, II, 44, VII, 14; *Zach.*, II, 11, IX, 10.

Messie embrassera l'univers entier, et qu'elle ne disparaîtra de ce monde que lorsqu'il cessera d'exister lui-même.

Dès les premiers temps du christianisme, les apôtres et leurs successeurs immédiats prêchèrent l'Évangile et établirent la royauté de Jésus-Christ sur les âmes, dans toutes les parties du monde alors connu [1]. En Asie, en Europe, en Afrique, notre divin Roi compta d'innombrables sujets qui, non contents d'obéir à ses lois saintes, versèrent généreusement leur sang pour son amour et pour sa gloire. Malgré tous les efforts de l'enfer et des passions humaines, le nombre des fidèles sujets du Seigneur alla se multi-

1. Il serait trop long d'en appeler ici au témoignage des Pères. Nous n'en citerons que deux ou trois des plus anciens.

S. Justin écrivait dans la première moitié du IIe siècle :

Neque enim ullum est omnino genus hominum, sive barbarorum, sive Græcorum, sive eorum qui quovis nomine appellantur, aut eorum qui plaustris pro domibus utuntur, aut eorum qui domorum usum non norunt, vel in tabernaculis eorum qui pecora pascunt habitant, apud quos Jesu, qui cruci suffixus est, nomine, preces et Eucharistiæ (sive gratiarum actiones), rerum omnium parenti et effectori non fiant. (S. JUSTIN., *in Dialogo cum Tryphone.*)

On lit dans l'histoire d'Eusèbe de Césarée ces paroles du martyr S. Lucien, évêque de Nicomédie vers l'an 240, au juge qui le livrait aux bourreaux :

Nos christiani, non humanæ alicujus persuasionis errore constringimur, nec parentum traditione decipimur. Author nobis de Deo Deus est. Hic errores miseratus humanos, sapientiam suam misit in hunc mundum, carne vestitam, quæ nos doceret Deum qui cœlum fecisset et terram non in manufactis, sed in æternis atque invisibilibus requirendum. Vitæ etiam nobis leges ac disciplinæ præcepta constituit, servare parcimoniam, paupertate gaudere, mansuetudinem colere, studere pietati, puritatem cordis amplecti, patientiam custodire. Sed et ipse qui erat immortalis utpote Verbum et Sapientia Dei, morti se præbuit, quo nobis in corpore positus, patientiæ præberet exemplum. Quæ autem dico non sunt in obscuro gesta loco, nec testibus indigent. Pars pene mundi jam major huic veritati adstipulatur. (EUSEB., *Hist. Eccl.*, lib. IX, cap. VI.)

Vers la même époque, Tertullien écrivait :

In quem alium universæ gentes crediderunt, nisi in Christum qui jam venit? Cui et aliæ gentes crediderunt, Parthi, Medi, Elamitæ, et qui inhabitant Mesopotamiam, Armeniam, Phrygiam, Cappadociam et incolentes Pontum, et Asiam, et Pamphyliam, immorantes Ægyptum, et regionem Africæ inhabitantes, Romani et incolæ, tunc et in Hierusalem Judæi; et cæteræ gentes, ut jam Getulorum varietates, et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini, et Galliarum diversæ nationes, et Britannorum inaccessa romanis loca, et Sarmatorum, et Dacorum, et Germanorum, et Scytharum, et abditarum multarum gentium, et provinciarum, et insularum nobis ignotarum et quæ enumerare minus possumus? In quibus omnibus locis Christi nomen regnat. Quis enim alius in tot gentibus regnare potuisset, nisi Jesus Christus, Dei Filius, qui in omnibus gentibus in æternum regnaturus nuntiabatur? (TERTULL., lib. *adversus Judæos*, cap. VII et VIII.)

pliant ; le sang des martyrs était, comme on l'a dit, une semence de chrétiens ; ce sang coula partout, et partout aussi levèrent et mûrirent d'abondantes moissons. Et quand de nouvelles contrées ignorées jusque-là étaient découvertes, les messagers de l'Évangile suivaient toujours de près les premiers explorateurs, s'ils ne les précédaient pas. Partout a été planté l'étendard victorieux de Jésus-Christ, la croix; partout son pouvoir suprême a été reconnu et sa divinité adorée. S'il reste encore quelques contrées qui ne connaissent pas et ne vénèrent pas le nom de Jésus auquel tout genou doit fléchir, elles le connaîtront; elles lui rendront à leur tour leurs hommages et leurs adorations, comme au souverain roi.

Mais, dira-t-on, où donc Jésus-Christ exerçait-il sa puissance royale, pendant les premiers siècles de l'Église ? Où même l'exerce-t-il de nos jours ? Toutes les nations de la terre ne semblent-elles pas en révolte contre lui, et ceux qui les gouvernent paraissent-ils avoir quelque souci plus grave que celui de combattre et de détruire, s'ils le pouvaient, toute son autorité ? Il est vrai qu'il en est ainsi. Cependant, jamais la royauté spirituelle de Notre-Seigneur n'a répandu un plus brillant éclat. L'enfer et le monde ont beau faire, le Christ est vainqueur, le Christ règne, le Christ commande; ses ennemis, même dans l'ordre purement temporel, ne font que ce qu'il leur permet; toutes les trames ourdies contre lui concourent à l'accomplissement de ses desseins et à l'exaltation de sa gloire. Dès le premier siècle, ce divin Roi eut partout des sujets fidèles, qui prirent en son nom possession du monde entier : il en est de même encore aujourd'hui ; il n'est pas de pays où sa royauté suprême ne soit proclamée. Sans doute, partout aussi les révoltés abondent ; mais leur révolte n'enlève rien aux droits de leur roi légitime, dont la puissance infinie, qui n'a rien à redouter d'eux, les châtiera quand l'heure aura sonné, s'ils ne viennent pas à résipiscence.

Une considération grave s'impose ici. Les nations actuellement chrétiennes, même si leurs gouvernements ne le sont pas, renferment une multitude de saintes âmes soumises avec bonheur et amour au sceptre du divin Roi ; il règne véritablement sur elles.

D'autres nations ont été chrétiennes et ne le sont plus. Peut-être Dieu y trouve-t-il çà et là quelques fidèles serviteurs, et c'est tout : mais lorsqu'elles étaient chrétiennes, ces mêmes nations,

aujourd'hui infidèles ou hérétiques, ont donné au ciel des multitudes de saints. Le divin Roi a recruté parmi elles tout ce qu'il lui plaisait, dans son infinie sagesse, d'en tirer de vaillants soldats et de sujets fidèles. Il règne au ciel sur cette élite en attendant qu'un jour peut-être, ces peuples insoumis reviennent à l'obéissance.

D'autres nations encore n'ont pas reçu, jusqu'à ce jour, la lumière de l'Évangile, et ne reconnaissent pas Jésus-Christ pour leur roi : mais le temps viendra où leurs yeux s'ouvriront à la lumière; alors elles donneront, à leur tour, d'innombrables sujets au royaume des cieux.

Le royaume de Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est la vigne que le père de famille a plantée. Les branches de la vigne ne sont pas chargées en toute saison de grappes vermeilles. Mais si, pendant l'hiver, ces branches ne semblent être qu'un bois aride, si la sève même n'y circule plus, elles n'en sont pas moins précieuses aux yeux du vigneron ; le printemps ramènera la vie, l'été mûrira de nouveaux raisins que recueillera l'automne. Et si, pour quelques plants moins avancés, le temps de donner des fruits n'est pas encore venu, il ne peut manquer d'arriver à son tour, grâce aux soins empressés qui leur seront prodigués.

Il en est ainsi de la vigne du Seigneur ou du royaume de Jésus-Christ. Plusieurs peuples ont produit des fruits de sainteté, mais n'en donnent plus : c'est pour eux l'hiver ; mais la bonne saison reviendra. Plusieurs autres n'ont rien donné encore, mais à leur tour, ils deviendront fertiles. Heureux les peuples pour qui la stérilité de l'hiver est inconnue ; heureux ceux qui, dès les premiers siècles, se sont attachés à l'étendard du divin Roi et qui, depuis, l'ont toujours suivi avec fidélité; heureux les peuples qui, non contents de cette fidélité, ont de tout temps accepté la mission sacrée de faire connaître, aimer et servir Jésus-Christ, leur Seigneur et leur Dieu.

Qu'il est beau le royaume de notre divin Jésus ! Partout la perfection la plus entière y resplendit d'un merveilleux éclat. Parfaite est la vérité de la foi dans cet heureux royaume ; parfaite la pureté de la doctrine ; parfaite la sainteté de la vie ; parfaites la suavité et l'utilité des lois ; les miracles, la sagesse spirituelle, l'abondance de la grâce et des dons célestes, la multitude de ceux qui jouissent de ces biens, tout concourt à le rendre vraiment digne du roi qui le gouverne. O cité de Dieu, où Dieu daigne tout régir et

diriger lui-même pour le plus grand bien de ceux qui l'habitent! O maison de Dieu, dont tous les habitants sont les temples vivants de Dieu et son séjour aimé entre tous! O véritable royaume des cieux, puisque l'Église d'ici-bas n'est avec celle qui triomphe dans les cieux, qu'une seule et unique Église!

La reine de Saba disait autrefois au roi Salomon : « Heureux « vos sujets et heureux vos serviteurs, qui sont toujours devant « vous, et qui écoutent votre sagesse [1]. » Notre bonheur est plus grand que celui des serviteurs de Salomon. Nous avons comme eux l'avantage de jouir chaque jour, si nous le voulons, de la présence de notre Roi. Nous le possédons dans la Très Sainte Eucharistie; il est toujours prêt à nous donner audience, à nous recevoir avec une ineffable bonté. Il est plus puissant que Salomon pour nous défendre; plus riche, plus libéral et plus sage pour nous venir en aide dans tous nos besoins; plus miséricordieux pour nous pardonner et nous relever s'il nous arrive de tomber. Il n'est pas entouré d'un appareil de majesté qui intimide les petits et les pauvres; et cependant il est le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs; il est Dieu lui-même fait homme et voilé sous les espèces eucharistiques, pour vivre parmi les hommes; roi par sa toute-puissance, et père par son ineffable tendresse.

Le saint homme Job disait autrefois que la vie de l'homme est un état de lutte, une guerre continuelle sur la terre : *Militia est vita hominis super terram.* Cette parole, vraie pour tous les descendants d'Adam, l'est particulièrement pour les chrétiens. Or, pour combattre avec succès, toute armée a besoin d'un chef. Jésus-Christ, roi de la sainte Église de Dieu, est aussi le chef qui conduit ses enfants au combat et les fait triompher. Nous lisons dans l'Apocalypse : « Un grand prodige parut dans le ciel : une femme « revêtue du soleil, ayant la lune sous ses pieds, et sur sa tête une « couronne de douze étoiles. Elle était enceinte et elle criait, se « sentant en travail, et elle était tourmentée des douleurs de l'enfantement. Et un autre prodige fut vu dans le ciel : un « grand dragon roux, ayant sept têtes et dix cornes, et sur ses « sept têtes sept diadèmes. Or sa queue entraînait la troisième « partie des étoiles, et les jeta sur la terre; et le dragon s'arrêta « devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer son fils,

1. Beati viri tui et beati servi tui, qui stant coram te semper, et audiunt sapientiam tuam. (*III. Reg.*, x, 8.)

« aussitôt qu'elle serait délivrée. Elle enfanta un enfant mâle, « qui devait gouverner toutes les nations avec un sceptre de fer, « et son fils fut enlevé vers Dieu et vers son trône. » Plus loin, on lit encore : « Et le dragon poursuivit la femme qui avait enfanté l'en- « fant mâle.... et il s'irrita contre la femme, et il alla faire la guerre « à ses autres enfants qui gardent les commandements de Dieu et « qui ont le témoignage de Jésus-Christ [1]. »

La femme revêtue du soleil, ayant la lune sous les pieds et une couronne de douze étoiles, est la bienheureuse Vierge Marie; mais c'est aussi la sainte Église de Dieu. Le fils que l'Église enfante ce sont les fidèles. Elle les enfante dans la douleur, priant et gémissant pour eux, afin qu'ils soient des saints sur la terre; elle leur prêche l'Évangile, les presse de pratiquer le bien; elle souffre avec eux, s'afflige de leur malheur tant qu'ils sont dans le péché, se livre à toutes les rigueurs de la pénitence pour obtenir leur justification. C'est ce fils, ou plutôt ce sont ces justes, qui jugeront un jour les nations en toute rigueur de justice, avec Jésus-Christ, le souverain juge, de qui David a dit aussi qu'il régirait les peuples avec une verge de fer : *Reges eos in virga ferrea.*

Le fils de la femme mystérieuse qui est enlevé vers le trône de Dieu représente les enfants de l'Église, les justes qui, après cette vie, sont enlevés au ciel, où ils jouissent de l'éternelle félicité, par la vision béatifique de Dieu. Le dragon, qui voudrait dévorer ce fils et qui ne le peut pas, est le démon, dont toute la rage se tourne contre l'Église et contre ceux de ses enfants qui sont encore sur la terre. Il leur déclare une guerre sans merci. C'est donc contre le démon et ses anges, contre les sept péchés capitaux, qui sont ses sept têtes, contre la désobéissance à chacun des dix commandements, dont le démon se fait dix cornes acérées pour transpercer notre âme, que nous avons à combattre. Que pourrions-nous si nous manquions d'un chef qui nous dirige qui nous soutienne et nous donne les forces dont nous avons besoin? Mais notre divin Roi est le chef qui nous conduit à la bataille et la force de nos ennemis n'est rien, comparée à sa puissance. Il a vaincu le démon, il a vaincu le monde, qui s'allie au démon pour combattre les saints; il ne nous demande que de faire quelques efforts, afin

1. *Apoc.*, XII, passim.

de contribuer, selon notre faiblesse, à la victoire dont tout le profit sera pour nous. Mais la victoire est remportée d'avance, pour peu que nous voulions combattre et que nous n'allions pas honteusement nous livrer à notre ennemi. S. Paul disait : « Je « rends grâces à Dieu qui nous a donné la victoire par Notre- « Seigneur Jésus-Christ. C'est pourquoi, mes frères bien-aimés, « soyez fermes et inébranlables [1]. » Dieu nous a donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ ; soyons fermes et inébranlables autant qu'il est en nous, et il nous gardera le fruit de cette victoire.

Nous qui avons été baptisés, nous surtout qui avons reçu le sacrement de Confirmation, nous sommes tous les soldats de Jésus-Christ : il est notre chef, notre général. Mais entre tous ses soldats, il en est qu'il distingue et qu'il honore d'une manière particulière ; ce sont les saints martyrs. C'est ainsi qu'un chef d'armée estime surtout les braves qui se sont exposés à la mort avec plus de vaillance, et sont tombés sur le champ de bataille. Endurer le martyre est l'acte de charité ou d'amour de Dieu le plus grand que l'homme puisse accomplir ici-bas. Il est possible qu'un chrétien qui n'a pas l'occasion de donner à Dieu cette preuve de son dévouement, l'aime néanmoins plus qu'un autre chrétien qui sacrifie réellement sa vie. Néanmoins ce dernier fait en réalité davantage, car l'acte est plus que la simple disposition et le désir. Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a-t-il pas dit que la plus grande marque d'amour, c'est de donner sa vie pour celui qu'on aime : *Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat pro amicis suis* [2] ? L'exemple des martyrs est, pour les autres fidèles, une puissante exhortation à la pratique de toutes les vertus ; leur intercession auprès de Dieu dans le ciel est puissante pour ceux qu'ils ont laissés après eux sur la terre ; le témoignage rendu à la vérité par l'effusion de leur sang glorifie Dieu, convertit les infidèles, et fortifie la foi de tous. La parole des prédicateurs de l'Évangile pouvait trouver des incrédules ou des hésitants ; mais qui pourrait mettre en doute un témoignage confirmé par le sang même de ceux qui le rendent [3] ?

1. Deo autem gratias ago, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum. Itaque, fratres mei dilecti, stabiles estote et immobiles. (*I. Cor.*, XV, 57-58.)

2. *Joann.*, XV, 13.

3. Videte quantum martyribus debeamus. Martyr torquetur ut alii salventur ; martyr carnificem excipit et mortem, ut alii Christum agnoscant, vitam-

En sa qualité de notre Chef, Notre-Seigneur Jésus-Christ a combattu pour nous ; ses exemples nous enseignent comment nous devons nous-mêmes lutter contre nos ennemis, et de quelles armes il nous faut user.

Si le Verbe divin avait déployé, pour vaincre ses ennemis, la toute-puissance qu'il possède parce qu'il est Dieu, nous ne pourrions pas le prendre pour modèle ; mais il est homme aussi, et c'est son humanité qui a livré le combat. Elle a triomphé en mourant sur la croix ; elle a triomphé par la flagellation, les épines, les clous et les autres instruments de sa douloureuse passion ; elle a triomphé par l'humilité, la patience, la pauvreté, la miséricorde, la charité et toutes les autres vertus qu'elle pratiqua pendant sa vie mortelle.

Telles furent les armes dont notre divin chef se servit pour vaincre le démon, le monde, le péché et tous les ennemis des hommes. Si nous voulons profiter de sa victoire et partager son triomphe, rien de plus facile, mais à la condition de nous servir des mêmes armes. Servons-nous de la croix de Jésus-Christ, en nous souvenant souvent de la mort qu'il a endurée pour nous et dont elle fut l'instrument, ignominieux aux yeux du monde, mais à jamais béni des saints. Aimons et vénérons les croix qui nous rappellent celle de notre divin Rédempteur. Traçons le signe de la croix, avec amour et respect, sur nous-mêmes. Un signe de croix bien fait suffit pour mettre tous les démons en fuite et vaincre les tentations les plus violentes ; un signe de croix opère des miracles.

Mais il y a une autre croix que celle sur laquelle Jésus-Christ est mort afin de nous sauver, une croix que nous devons aimer et porter en union avec lui tous les jours de notre vie sur la terre : ce sont les souffrances, les privations, les épreuves de toutes sortes qui ne manquent jamais ici-bas. Si nous unissons cette croix à celle de Jésus ; si nous la portons amoureusement en union avec lui ; si nous ajoutons encore à son poids par des mortifications, des sacri-

que æternam obtineant. Idcirco voluit Dominus in omnibus mundi partibus esse martyres, qui diversas pœnas ac mortes pro Christo paterentur, ut tanquam locupletissimi testes, fideli dicto suæ confessionis persuaderent nobis veritatem fidei, et humana fragilitas, quæ soli prædicationi divini verbi non integram, nec perfectam habebat, haberet eam verbo divino confirmato tot martyrum testimoniis, quos ibi præsentes oculis suis pati videbat. (S. AUGUST., serm. III *de Martyribus.*)

fices volontaires, nous n'aurons rien à redouter des attaques de ceux qui cherchent notre perte, et la victoire nous est assurée. Souffrir avec une pieuse résignation, pratiquer fidèlement toutes les vertus dont le divin Maître nous a donné l'exemple, résister avec courage et persévérance aux ennemis qui nous entourent mais qui ne peuvent rien contre nous tant que nous resterons fidèlement attachés à notre Roi et à notre chef, voilà notre devoir et voilà notre bonheur pour la vie présente et la vie future. O notre divin Chef, ô notre Roi, vous êtes là, tout près de nous, dans le sacrement de votre amour. C'est au pied de votre autel et de votre tabernacle que nous jurons d'être vos sujets à jamais fidèles, et de toujours combattre vos ennemis qui sont aussi les nôtres, comme vous nous avez enseigné à le faire. Nous garderons vos saintes lois ; nous imiterons vos exemples, grâce à votre secours, et nous recevrons un jour la couronne que vous réservez à ceux qui, selon la parole de l'Apôtre, auront légitimement combattu.

V.

JÉSUS-CHRIST PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE EST NOTRE JUGE

Lorsque prosternés devant Notre-Seigneur Jésus-Christ présent sur nos autels ou dans nos tabernacles, nous méditons sur ses grandeurs et ses miséricordes, il est une vérité que nous ne devons pas oublier. Ce Dieu notre prêtre et notre victime, notre compagnon ici-bas, notre aliment, est aussi notre Juge. Un jour viendra où nous paraîtrons devant lui pour lui rendre compte de tous les actes de notre vie, et entendre de sa bouche la sentence de bénédiction ou de malédiction, de vie ou de mort éternelle que nous aurons méritée. Mais ne parlons pas ici des châtiments que sa justice réserve aux coupables impénitents. Ce n'est pas à le craindre mais à l'aimer qu'il nous invite, dans son Sacrement divin. N'oublions pas ce qu'il est pour les méchants, mais aimons surtout à considérer ce qu'il est pour ceux dont le cœur se donne entièrement à lui et qui s'efforcent de devenir plus dignes de lui chaque jour.

Le juge, en effet, n'a pas seulement pour mission de convaincre les criminels et de les punir ; il doit favoriser les bons, les défendre, se montrer miséricordieux envers eux s'ils ont commis quelque faute, et les récompenser pour le bien qu'ils ont fait. C'est là sur-

tout ce qui doit faire l'objet de nos pieuses méditations, lorsque nous nous présentons devant Jésus-Eucharistie, et que nous reconnaissons en lui notre juge suprême.

Notre-Seigneur Jésus-Christ est homme et c'est comme homme qu'il doit nous juger. Il convient en effet que, composés d'un corps et d'une âme, nous puissions voir de nos yeux, entendre de nos oreilles celui qui doit prononcer sur notre sort éternel. Il convient qu'il soit l'un de nous, pour que sa sentence soit mieux comprise et mieux acceptée de tous, pour que nous ne puissions pas dire que la faiblesse de notre nature lui est étrangère, et que nos maux ne le touchent pas. Notre divin Sauveur nous a dit : « Le « Père ne juge personne, mais il a confié tout jugement au Fils, « parce qu'il est Fils de l'homme [1]. » Il est vrai que le Père éternel possède dans toute sa plénitude l'autorité de juge suprême ; c'est à lui premièrement qu'il appartient d'approuver et de récompenser le bien, de réprouver et de punir le mal. Il en est de même du Fils considéré comme Dieu et du Saint-Esprit, car ils ne sont avec le Père qu'un seul et même Dieu. Cependant, prendre place visiblement à un tribunal, se présenter avec toute l'autorité et la majesté du juge suprême des vivants et des morts, prononcer extérieurement, à la vue des bons et des méchants, une sentence qui puisse être entendue de tous, le Fils de Dieu fait homme le peut seul, en vertu de son humanité. Le Père et le Saint-Esprit sont juges avec lui, ou plutôt ne sont avec lui qu'un même juge, mais c'est lui qui remplit extérieurement les fonctions de juge, déléguées à sa très sainte Humanité par les trois adorables Personnes.

Si quelqu'un, accusé de crimes qui l'exposeraient aux plus rudes châtiments, apprenait qu'il aura pour juge, non pas un étranger et un indifférent, non pas surtout celui qu'il aurait offensé, mais son propre frère, un frère qui l'aurait aimé jusqu'à sacrifier non seulement ses biens, mais sa vie même pour le sauver, quelles ne seraient pas sa consolation et son espérance ? Ne serait-il pas en droit de penser qu'un tel juge profiterait des moindres circonstances, des moindres prétextes même, pour le déclarer innocent, ou du moins pour adoucir la sentence. Le juge doit être juge, et il ne peut aller contre les droits imprescriptibles de la loi : mais la miséricorde a ses droits aussi ; l'amour trouve mille moyens de venir en aide à

1. Pater non judicat quemquam, sed omne judicium dedit Filio, quia Filius hominis est. (*Joann.*, v, 28.)

l'objet aimé ; un frère jugé par un tel frère serait bien malheureux, si son juge n'était pas en même temps son sauveur.

Dieu a voulu nous donner cette consolation et ce motif d'espérance. Nous sommes tous des accusés et des coupables ; presque tous nous avons commis des fautes pour lesquelles la divine justice nous réserverait des supplices éternels, et la même justice exige que nous soyons jugés. Que fera la miséricorde infinie de Dieu ? Le Père éternel se récusera en quelque sorte lui-même et, pour juge, il nous donnera Jésus-Christ son Fils, dont la nature humaine est la même que la nôtre, qui nous aime d'un amour indicible, qui désire tant notre délivrance et notre gloire que pour nous les procurer il s'est livré lui-même aux douleurs les plus cruelles, aux opprobres les plus ignominieux, à la mort enfin, et à la mort de la croix.

Et ce juge si bon, mais en même temps si juste, afin de nous apprendre et de nous aider à désarmer la colère céleste, daigne habiter au milieu de nous, pour nous exciter à la pénitence, nous encourager au bien, nous soutenir, nous relever si nous tombons ; il est là dans la Très Sainte Eucharistie, pour être notre force, notre aliment, notre vie, notre défense contre les châtiments suspendus sur nos têtes. Que pouvaient désirer de plus de pauvres pécheurs, qui devront rendre compte un jour au tribunal suprême, non seulement de tous leurs actes, mais de leurs sentiments même les plus fugitifs et de leurs moindres pensées ?

Notre Juge très clément nous a manifesté de plusieurs manières combien il désire avec ardeur nous trouver innocents, n'avoir pas à nous condamner, mais nous absoudre au contraire, nous délivrer et nous sauver, lorsqu'il viendra prononcer sur nous la sentence sans appel. C'est ainsi que, devant venir à la fin des temps pour exercer sur tous les hommes sa juste justice et rendre à chacun selon ses mérites, il est descendu d'abord du ciel sur la terre, une première fois, pour détruire le péché, le consumer, le mettre à mort par sa propre mort ; il est venu pour vaincre nos ennemis, le démon, le monde, la chair, leur ravir l'autorité qu'ils exerçaient sur les hommes, énerver et briser les forces qu'ils avaient pour nuire aux âmes ; il est venu pour enseigner aux hommes la pratique de toutes les vertus, pour leur donner la force de faire à leur tour le bien, selon qu'il le leur enseignait par ses paroles et par ses exemples ; il est venu enfin pour procurer à tous ceux qui vou-

draient profiter de tant de bontés une victoire parfaite sur le mal; ainsi lorsqu'il descendra une seconde fois sur la terre, dans tout l'éclat de sa gloire, pour procéder au jugement final, au lieu de les punir il leur dira : « Venez, les bien-aimés de mon Père, » et les mettra en possession de l'éternelle gloire de son royaume.

Tel est le mystère que Jésus-Christ nous a donné à entendre plus d'une fois dans le saint Évangile, en disant qu'il n'était pas venu pour juger le monde mais pour le sauver. On lit au IIIe chapitre de l'Évangile de S. Jean : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il « a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne pé- « risse point, mais qu'il ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé « son Fils dans le monde pour juger le monde, mais afin que le « monde soit sauvé par lui [1]. »

Ailleurs, Jésus-Christ dit encore : « Je ne suis pas venu pour « juger le monde, mais pour sauver le monde [2]. » Cependant le même Évangéliste rapporte aussi de lui ces paroles qui semblent contredire celles que nous venons de citer : « Je suis venu dans ce « monde pour exercer le jugement [3]. C'est maintenant que le « monde est jugé [4]. » Comment concilier ces textes entre eux? Notre-Seigneur Jésus-Christ est la vérité même; il ne peut ni se contredire ni se tromper. Par sa première déclaration, qu'il n'est pas venu pour juger mais pour sauver le monde, il nous fait connaître que s'il a pris un corps et une âme comme les nôtres, s'il a voulu souffrir et mourir, ce n'a pas été pour juger les hommes en ce premier avènement; il ne se proposait ni de les punir, ni de les condamner, ni d'exercer contre eux les droits sacrés et rigoureux de sa justice. Si tel avait été son but, il aurait dû condamner et perdre tous les hommes; car presque tous étaient gravement coupables, et s'il se rencontrait quelques justes parmi les descendants d'Adam, ils ne l'étaient que par la vertu anticipée de la mort que ce divin Sauveur devait endurer pour eux. Ce ne fut donc pas comme juge des hommes qu'il parut au milieu de nous, lorsqu'il

1. Sic enim Deus dilexit mundum ut Filium suum Unigenitum daret; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam. Non enim misit Deus Filium suum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. (*Joann.*, III, 16, 17.)

2. Non veni ut judicem mundum, sed ut salvificem mundum. (*Joann.*, XII, 47.)

3. In judicium ego in hunc mundum veni. (*Joann.*, IX, 39.)

4. Nunc judicium est mundi. (*Joann.*, XII, 31.)

naquit de la bienheureuse Vierge Marie, ni lorsqu'il se manifesta au monde par sa prédication et par ses miracles. Il venait comme sauveur, il voulait les sauver en souffrant, en mourant pour eux, en les délivrant de leurs péchées, en leur donnant la grâce.

Mais néanmoins il venait juger le monde et il pouvait dire en toute vérité : « C'est maintenant que le monde est jugé : » *Nunc judicium est mundi.* Il venait prononcer et exécuter son jugement en faveur des hommes contre les péchés sous le poids desquels l'humanité était comme écrasée, contre les démons qui tenaient les hommes esclaves et courbés sous leur joug tyrannique : « C'est « maintenant le jugement du monde, disait-il ; maintenant le « prince du monde sera jeté dehors, et moi, quand j'aurai été élevé « de terre, j'attirerai tout à moi. » L'élévation dont il parlait, c'était son crucifiement ; c'était aussi son élévation jusque dans les cieux au jour de son ascension glorieuse. Juger le monde ou plutôt juger entre le monde et le démon qui l'oppressait, pour délivrer le monde et briser la puissance et le joug de Satan, tel était le jugement que le Fils de Dieu s'était proposé de rendre, en paraissant parmi les hommes une première fois, et en donnant sa vie pour eux. Il ne venait pas juger et condamner les hommes qui vivaient dans le monde, mais juger et condamner la corruption et le démon, qui régnaient en maîtres incontestés dans l'univers entier.

La présence de notre divin Sauveur, ses enseignements, ses miracles, les grâces intérieures qui accompagnaient ses paroles et ses actes, pour tous ceux qui avaient le bonheur de le voir et de l'entendre, opéraient aussi une sorte de jugement, en séparant les méchants des bons. Ceux qui se convertissaient à lui recevaient le pardon de leurs fautes ; le divin Juge prononçait sur eux une sentence de délivrance et de pardon ; de plus il les comblait de ses bienfaits ; ceux au contraire qui se révoltaient contre l'attrait de sa grâce et fermaient obstinément les yeux à la lumière, afin de continuer à vivre dans le péché, il les laissait en proie à leur sens réprouvé. Mais ce n'était pas lui qui les condamnait : ils se condamnaient eux-mêmes par leur obstination.

Une autre marque du désir dont notre divin Juge est possédé de prononcer sur nous, quand le jour sera venu, une sentence favorable, et de ne trouver ni péchés à punir ni pécheurs à condamner, c'est que, en vertu de la loi qu'il nous a donnée lors de son premier avénement, chacun de nous a le pouvoir de se juger soi-

même. Aussi longtemps que durera le monde, tout homme qui, pendant sa vie, se jugera, reconnaîtra ses péchés et se condamnera lui-même, recevra son pardon, s'il les confesse au prêtre, ministre de Jésus-Christ, avec une véritable douleur et une volonté sincère d'en faire pénitence et de ne les plus commettre. Quiconque se sera ainsi jugé soi-même et condamné n'aura plus à craindre ni le jugement ni la condamnation au dernier jour.

Qui n'admirerait pas la douceur d'un tel jugement, la miséricorde ineffable d'un tel juge? Que notre divin Jésus montre bien que son intention n'est pas de nous punir, mais de nous pardonner! Non, ce n'est pas notre châtiment qu'il veut, mais notre salut. Les Juifs avaient entendu ces paroles du prophète Ézéchiel : « Est-ce « que je veux la mort de l'impie, dit le Seigneur Dieu, et non pas « qu'il se détourne de ses voies et qu'il vive [1]? » Mais ils n'avaient pas été témoins de la douceur ineffable de Jésus. Ils ne l'avaient pas vu s'entretenir, près du puits de Jacob, avec la Samaritaine; ils n'avaient pas entendu de sa bouche adorable la parabole du retour de l'enfant prodigue; ils n'avaient pas admiré comment il savait sauvegarder le respect de la loi et en même temps accorder le pardon à la femme adultère; ils ne savaient pas que de Madeleine la pécheresse il ferait une âme si pure, un cœur si brûlant de l'amour divin, que nulle femme, dans le Saint Évangile, ne serait jugée digne d'un éloge semblable à celui dont il récompensait son humilité, sa pénitence et sa ferveur; ils ne l'avaient pas entendu, enfin, promettre à un misérable assassin, expiant ses crimes sur le bois infâme d'une croix, qu'il serait ce jour-là même en possession des joies du paradis, parce qu'un rayon de lumière avait éclairé cette grossière intelligence, et que ce malheureux n'avait pas étouffé un bon sentiment éveillé dans son cœur par la grâce.

Nous qui connaissons la miséricorde infinie de notre souverain Juge, nous qui en avons profité tant de fois déjà, ne nous lassons pas d'y recourir, toutes les fois que nous en sentons le besoin, tandis qu'il en est temps encore. L'apôtre S. Jean écrivait à ses disciples : « Si nous confessons nos péchés, il est fidèle et juste « pour nous remettre nos péchés et pour nous purifier de toute ini- « quité. » Et l'Apôtre ajoutait : « Si nous disons que nous n'avons

1. Numquid voluntatis meæ est mors impii, dicit Dominus, et non ut convertatur a viis suis, et vivat? (*Ezech.*, XVIII, 23.)

« point péché, nous le faisons menteur, et sa vérité n'est point en « nous [1]. » Lors même que nous ne nous sentirions coupables d'aucune faute, ne comptons pas sur une justice qui pourrait nous tromper. Tout homme manque en beaucoup de choses. Reconnaissons donc que nous sommes pécheurs; humilions-nous devant notre juge; implorons notre pardon. Et si nous sommes sérieusement coupables, si même nous avons commis des fautes très graves, écoutons encore cet autre conseil que S. Jean nous donne avec une tendre sollicitude : « Mes petits enfants, je vous écris « ceci pour que vous ne péchiez point. Cependant, si quelqu'un « pèche, nous avons pour avocat auprès du Père, Jésus-Christ le « Juste. » Ainsi, notre juge lui-même se fait notre avocat : il a fait plus, car : « Il est lui-même propitiation pour nos péchés; « non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux de tout le « monde [2]. »

Mais si la miséricorde de notre juge est infinie, si nous pouvons avoir en sa bonté une confiance absolue, il ne faudrait pas cependant oublier les rigueurs de sa justice, car nous sommes faibles; nos ennemis, quoique vaincus par Jésus-Christ, sont encore puissants, et nous pourrions tomber.

S. Bernard nous apprend que les pieds de Dieu, dont il est parlé plusieurs fois dans la Sainte Écriture, sont la miséricorde et le jugement. « C'est avec ces deux pieds, dit-il, qui sou- « tenaient avec tant de proportion la tête de la Divinité, que « l'invisible Emmanuel, né d'une femme, né sous la Loi, a paru « sur la terre et a conversé avec les hommes. C'est encore avec « ces pieds qu'il passe parmi eux, mais spirituellement et invisi- « blement, en leur faisant du bien, et en guérissant tous ceux « que le diable tient dans l'oppression. C'est, dis-je, avec eux « qu'il marche au milieu des âmes dévotes, éclairant et pénétrant « sans cesse les cœurs et les reins des fidèles.

« Heureuse l'âme en qui le Seigneur a imprimé ses deux pieds.

1. Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et justus ut remittat nobis peccata nostra, et emundet nos ab omni iniquitate. — Si dixerimus quoniam non peccavimus, mendacem facimus eum : et verbum ejus non est in nobis. (*I. Joann.*, I, 9, 10.)

2. Filioli mei, hæc scribo vobis ut non peccetis. Sed si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum. Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi. (*I. Joann.*, II, 1, 2.)

« Vous reconnaîtrez à deux marques celle qui a reçu cette faveur, « car il est nécessaire qu'elle porte en soi cette divine empreinte. « C'est la crainte et l'espérance. L'une représente l'image du ju- « gement, et l'autre celle de la miséricorde. Aussi est-ce avec « beaucoup de raison que Dieu honore de sa bienveillance ceux « qui le craignent et ceux qui espèrent en sa miséricorde, car la « crainte est le commencement de la sagesse, et l'espérance en « est le progrès ; la charité en fait la perfection. Cela étant ainsi, « il n'y a pas peu de fruit à recueillir du premier baiser qui se « prend sur les pieds. Ayez soin seulement de n'être privé de « l'un ni de l'autre pied. Si vous êtes vivement touché de vos « péchés et de la crainte du jugement de Dieu, vous avez imprimé « vos lèvres sur les pas de la vérité et du jugement. Si vous tem- « pérez cette crainte et cette douleur, par la vue de la divine bonté « et par l'espérance d'en obtenir le pardon, sachez que vous em- « brassez le pied de la miséricorde. Mais il n'est pas bon de « baiser l'un sans l'autre : parce que le souvenir du seul juge- « ment précipite dans l'abîme du désespoir, et la pensée de la « miséricorde, dont on se flatte faussement, engendre une con- « fiance très pernicieuse [1]. »

S. Bernard ajoute qu'il sait, par sa propre expérience, combien il est nécessaire de joindre, dans le service de Dieu, la crainte

1. His duobus ergo pedibus apte sub uno divinitatis capite concurrentibus, natus ex muliere, factus sub lege invisibilis Emmanuel, in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. His certe pertransit et nunc, benefaciendo et sanando omnes oppressos a diabolo, sed spiritualiter, sed invisibiliter. His, inquam, pedibus devotas perambulat mentes, incessanter lustrans, scrutans que corda et renes fidelium....

Felix mens, cui semel Dominus Jesus utrumque infixerit pedem ! A duobus signis cognoscite eam quæ hujusmodi est, quæ secum necesse est referat divinis impressa vestigiis. Ipsa sunt Timor et Spes : ille judicii, ista misericordiæ repræsentans imaginem. Merito beneplacitum est Deo super timentes eum, et in eis qui sperant super misericordia ejus : cum timor initium sit sapientiæ, spes profectus ; nam consummatio sibi charitas vindicat. Quæ cum ita sint, non parvus fructus est in primo hoc osculo, quod ad pedes accipitur : tantum curato, ut neutro frauderis illorum. Porro enim si jam dolore peccati, et judicii timore compungeris, veritatis judiciique vestigio labia impressisti. Quod si timorem doloremque divinæ intuitu bonitatis, et spe consequendæ indulgentiæ temperas, etiam misericordiæ pedem amplecti te noveris. Alioquin alterum sine altero osculari non expedit : quia et recordatio solius judicii in barathrum desperationis præcipitat, et misericordiæ fallax assentatio pessimam generat securitatem. (S. BERNARD., *in Cant.*, serm. VI, n. 7 et 8. — La traduction est de M. l'abbé CHARPENTIER, édit. Vivès.)

à l'amour, selon l'enseignement de la Sainte Écriture et des Pères.

Il y a une crainte servile qui fait qu'on évite d'offenser Dieu, uniquement parce qu'on redoute les peines qui sont le châtiment du péché. Cette crainte n'est pas méritoire devant Dieu ; elle est imparfaite ; elle est bonne néanmoins en ce sens que plusieurs chutes sont évitées à cause d'elle; mais la crainte de Dieu que la Sainte Écriture recommande et que notre divin Jésus veut trouver en nous, est la crainte filiale, par laquelle on redoute et on fuit le péché, parce qu'il offense Dieu. C'est encore la crainte révérentielle, qui naît du profond respect dont on se sent pénétré à la pensée de la souveraine majesté de Dieu : on redoute tout ce qui pourrait blesser les regards d'un Dieu si grand, en même temps que si bon ; et cette crainte est agréable au Seigneur comme celle qui procède de l'amour, avec laquelle elle se fond aisément. La crainte par laquelle on n'aime pas la vertu, mais on redoute le châtiment, est une crainte d'esclave, dit S. Augustin [1] ; et c'est cette crainte que chasse la charité ; mais à son tour, la charité qui chasse cette crainte servile engendre une crainte chaste qui fait que l'on redouterait de pécher, si même le châtiment n'existait pas. S. Augustin ne fait qu'expliquer les paroles du disciple bien-aimé : « Il n'y a point de crainte dans la charité; mais la charité « parfaite chasse la crainte, parce que la crainte est accompagnée « de peine. Ainsi celui qui craint n'est point parfait dans la charité [2]. » Ajoutons avec S. Augustin : Si sa crainte est une crainte servile qui étouffe l'amour.

Nous ne sommes pas plus parfaits ni plus forts que S. Bernard, et s'il a quelquefois éprouvé l'utilité, sinon la nécessité d'exciter dans son âme un vif sentiment de crainte du Seigneur, imitons-le lorsque nous en éprouvons le besoin, et même sans attendre de l'éprouver. Pensons au compte terrible que nous aurons un jour à rendre au tribunal de notre souverain juge, mais prenons garde

1. Timor quo non virtus amatur, sed pœna timetur, servilis timor est ; atque hic est ille timor, qui foras mittit charitatem ; eademque charitas quæ hunc timorem foras mittit, producit timorem castum, quo anima timet peccare, quamvis pœna non esset. (S. AUGUST. — Vide *Enarr. in Psal.* xxv et passim.)

2. Timor non est in charitate : sed perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor pœnam habet. Qui autem timet non est perfectus in charitate. (*I. Joann.*, IV, 18.)

que cette crainte ne nuise à l'amour sans bornes, à la confiance sans mesure que ce juge, qui est en même temps le plus tendre, le plus généreux des amis et des frères, s'efforce de nous inspirer. Que notre crainte soit la crainte révérentielle, la crainte filiale, qu'un père vénéré inspire à des enfants qui l'aiment. Profitons de ce qu'il est encore notre Emmanuel, notre Jésus, notre Dieu habitant au milieu de nous, non pas pour nous juger, mais pour nous sauver. Vénérons-le, adorons-le comme les Séraphins qui tremblent en sa présence, mais aimons à entourer son humble trône Eucharistique et à l'aimer comme eux. Alors, s'il se souvient qu'il est notre Juge, ce sera uniquement pour prononcer la sentence qui assurera notre éternel bonheur.

CHAPITRE X

AUTRES TITRES DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, HOMME-DIEU PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE, A NOTRE DÉVOTION

I. Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie est notre Pontife et la Victime de notre sacrifice. — II. Il est notre Maître ou notre Docteur. — III. Il est notre Législateur. — IV. Il est l'Époux de l'Église et des âmes pures. — V. Il est notre Vie et l'aliment surnaturel de nos âmes.

I.

JÉSUS-CHRIST, PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE, EST NOTRE PONTIFE ET LA VICTIME DE NOTRE SACRIFICE

Parmi les titres de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il est utile de méditer pour implanter dans nos cœurs une forte et persévérante dévotion envers l'adorable Sacrement de nos autels, il convient de rappeler ceux de Pontife et de Victime. Nous avons déjà traité longuement de l'adorable Sacrifice dans lequel le Seigneur, prêtre et victime tout à la fois, s'offre lui-même à son Père céleste, sous les Espèces eucharistiques, par les mains de ses ministres ; mais il est nécessaire d'y revenir encore. Nous ne comprendrons jamais assez tout ce qu'il y a de bon et de glorieux pour nous, dans la possession d'un tel prêtre et d'une telle victime ; nous ne serons jamais pénétrés d'un amour trop ardent, d'une dévotion trop profonde ou trop agissante pour celui qui demeure au milieu de

nous, afin d'y exercer chaque jour, en notre faveur, le sacerdoce suprême dont il fut investi par son Père.

Le prêtre a pour office d'offrir à Dieu des prières, des dons et des sacrifices en faveur du peuple ; il doit, en même temps, présenter à Dieu les hommages et les supplications des fidèles. Le but de cet auguste ministère est d'apaiser la justice de Dieu, irritée par tant de péchés commis par les hommes, de satisfaire pour leurs iniquités et d'attirer sur eux les bienfaits de Dieu, au lieu des châtiments qu'ils ont encourus. Le prêtre doit encore communiquer au peuple les choses divines, enseigner la parole de Dieu, déclarer sa volonté, faire connaître ses lois, ses Sacrements, les conférer à chacun selon ses besoins et ses dispositions. Tel est l'office dont la grandeur et le poids épouvanteraient les anges eux-mêmes, que le prêtre a reçu et qu'il doit remplir.

La Sainte Écriture témoigne en plusieurs endroits que les fonctions du prêtre sont bien celles que nous venons de dire. S. Paul écrivait aux Hébreux : « Tout Pontife », c'est-à-dire tout prêtre principal et supérieur aux autres prêtres, « tout Pontife pris « d'entre les hommes est établi pour les hommes, en ce qui « regarde Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices [1]. » Pourquoi ces dons et ces sacrifices, sinon pour expier les péchés, apaiser ainsi la colère de Dieu et attirer ses bienfaits ? Le prophète Malachie avait dit : « Les lèvres du prêtre garderont la science et « l'on recherchera la loi de sa bouche, parce qu'il est l'ange du « Seigneur des armées [2].

On sait avec quelle perfection souveraine Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Prêtre par excellence, de qui découle tout sacerdoce, a rempli ces diverses fonctions pendant sa vie mortelle. Nous avons dit déjà qu'il a prié et qu'il prie encore pour nous, en qualité de médiateur. Il a prié non seulement par la contemplation de l'essence divine, dont son humanité sainte jouit dès l'instant même où s'accomplit l'incarnation du Verbe, non seulement par la sagesse et la science infuse qui lui faisait connaître toutes les choses divines et dont son âme, plus vaste que le ciel, était toute remplie, mais il a prié en demandant au Père éternel des grâces

1. Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus, constituitur in iis, quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia. (*Hebr.*, v, 1.)

2. Labia enim sacerdotis custodient scientiam; et legem requirent ex ore ejus; quia angelus Domini exercituum est. (*Malach.*, ii, 7.)

et des dons pour les hommes, et pour sa sainte humanité elle-même, selon que l'affirme S. Paul dans son Épître aux Hébreux : « Dans les jours de sa chair, ayant offert avec larmes et grands « cris des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver « de la mort, il a été exaucé pour son humble respect [1]. » Que pouvait-il demander à son Père, lorsqu'il le suppliait de le sauver de la mort, sinon de ressusciter et de glorifier son corps adorable, après qu'il aurait accompli, en mourant, l'œuvre de notre rédemption? Car S. Paul nous dit qu'il a été exaucé, comme le demandait son respect pour le Père, et le respect que le Père lui portait à son tour. Or, nous savons qu'il est mort sur la croix. Ce n'était donc pas de ne point mourir qu'il demandait, mais de sortir victorieux des liens de la mort, après qu'il se serait livré à elle.

Jésus priait donc pendant sa vie mortelle ; il priait avec des larmes, des soupirs, des cris même, afin de montrer extérieurement l'intensité des désirs dont son âme était embrasée. Il prie encore dans la gloire du ciel. Il prie dans la Très Sainte Eucharistie, où sa présence seule est une prière infiniment puissante en notre faveur, auprès de Dieu.

Mais pourquoi Jésus priait-il et prie-t-il encore? N'est-il pas le Dieu tout-puissant dont il est dit : « Tout ce qu'il a voulu, il l'a fait : » *Omnia quæcumque voluit fecit?* — Aussi le souverain Prêtre ne priait-il pas comme Dieu, mais comme homme, et même à ce titre, s'il priait, c'était librement et sans aucune nécessité, mais pour la plus grande gloire de son Père, et pour notre plus grand bien. Sa divinité pouvait accorder à sa volonté créée tout ce qu'elle aurait voulu, sans même que le désir en fût exprimé. Mais Dieu, dans sa divine sagesse, en ordonna autrement. Il voulut que l'humanité du Verbe incarné priât pour le salut du monde, pour ajouter à sa propre gloire et pour rendre à la divinité l'hommage le plus parfait qu'elle pût recevoir de la part d'un esprit créé. Jésus-Christ, en priant, rendait gloire à son Père; il s'humiliait devant lui et reconnaissait qu'il tenait tout de ce bien infini, de qui tout bien procède ; il enseignait aux hommes le devoir et l'efficacité de la prière ; il nous sauvait par sa prière,

1. In diebus carnis suæ, preces supplicationesque ad eum qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido, et lachrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia. (*Hebr.*, v, 7.)

2. *Ps.* CXIII, 3.

en même temps que par ses mérites, et nous obtenait des grâces plus précieuses et plus abondantes, ajoutant ainsi à la gloire de notre rédemption.

C'est en ce sens que le Psalmiste met ces paroles sur les lèvres du Messie : « Le Seigneur m'a dit : Vous êtes mon Fils; c'est moi « qui, aujourd'hui, vous ai engendré. Demandez-moi et je vous « donnerai les nations en héritage, et en possession les extrémités « de la terre [1]. » Jésus-Christ est le Fils du Père, comme Dieu, parce qu'il est engendré par lui de toute éternité; il est aussi son Fils comme homme : c'est au moment de l'incarnation que le Père éternel dit au Verbe incarné : *Ego hodie genui te :* « C'est « moi qui, aujourd'hui, vous ai engendré. » Et c'est alors qu'il lui dit aussi : *Postula a me :* « Demandez-moi, » et je vous donnerai les nations en héritage. Il veut que l'humanité du Verbe demande, qu'elle prie : et que demandera-t-elle? Toutes les nations, qui deviendront son héritage par la foi, qui seront son royaume, son peuple, ses élus. Jésus-Christ a fait cette prière; il l'a faite souvent sans doute, mais il l'a faite surtout la veille de sa Passion, lorsqu'il dit : « Père, l'heure est venue : mettez votre Fils « en lumière : » *Pater, venit hora; clarifica Filium tuum* [2]. Faites connaître au monde qui je suis, de telle sorte qu'il ne puisse en douter, que tous les hommes croient en moi, qu'ils obéissent à mon Évangile et que, par ma Passion et ma mort, ils obtiennent la vie éternelle. Par cette prière que Jésus-Christ adressait à son Père, en qualité de prêtre, au moment d'offrir le sacrifice de son sang et de sa vie sur la croix, il obtint pour les hommes tous les secours qui leur sont nécessaires pour arriver au salut, tous les dons, toutes les faveurs, toutes les grâces qui les aident à faire un bon usage de leur liberté et à mériter le ciel. Si désormais les hommes se damnent, ils seront sans excuse, car rien ne leur manquera pour se sauver.

A cette prière pour tous les hommes en général, le divin Prêtre en ajoute une particulière pour ceux qui seront fidèles à la grâce et ne repousseront pas les moyens de salut qu'il leur offre. Mais c'est dans le texte même de l'Évangile de S. Jean, au chapitre XVIIe,

1. Dominus dixit ad me : Filius meus es tu; ego hodie genui te. Postula a me et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ. (*Ps.* II, 7, 8.)
2. *Joann.*, XVII, 1.

qu'il faut lire cette admirable prière, où se révèle tout l'amour et toute la tendresse de Jésus pour ceux qui se donnent à lui, parce qu'ils reconnaissent en lui le Fils de Dieu, vrai Dieu lui-même envoyé par le Père. Il prie pour ceux qui ont déjà la foi, et il demande pour eux l'union par la charité, parce que la foi rend cette union possible. Pour ceux qui ne croient pas encore, il demande que l'union et la foi, régnant parmi les fidèles, les touchent et les convertissent. Pour ceux qu'un tel spectacle ne fera pas sortir de leur infidélité, il demande qu'ils aient au moins les grâces qui leur sont nécessaires pour croire et se soumettre aux lois de l'Évangile.

Notre divin Prêtre, en priant pour nous, ne craint pas de s'identifier avec nous, et de se présenter devant son Père comme l'un de nous, en proie à toutes les misères humaines et chargé comme nous de péchés. C'était lui qui disait, par la bouche de David : « Dieu, mon Dieu, abaissez vos regards sur moi ; pourquoi m'a-« vez-vous délaissé ? Les cris de mes péchés sont loin de mon « salut » ; c'est-à-dire, y sont un obstacle : *Domine Deus meus, respice in me : quare me dereliquisti? Longe a salute mea verba delictorum meorum* [1]. Évidemment, le Fils de Dieu fait homme ne parle pas de péchés qui lui soient propres, lui qui es la sainteté même. Mais il a pris sur lui tous les péchés des hommes ; il s'en reconnaît responsable envers la divine Justice, et il demande grâce pour lui-même, afin de l'obtenir pour nous. Dans un autre psaume, il dit encore : « Levez-vous, Seigneur, et sau-« vez-moi : » *Exurge, Domine, salvum me fac* [2]. Ce n'est pas pour lui-même qu'il réclame ainsi l'aide du Seigneur ; il n'a pas besoin d'être sauvé, parce que nul mal ne le saurait atteindre, mais c'es en notre nom qu'il parle, c'est pour nous qu'il fait appel à la toute-puissance de Dieu ; il veut n'être avec nous qu'une seule personne morale : ce que nous faisons, il le fait ; ce que nous souffrons, il le souffre. C'est dans le même sens qu'il disait à Saul, terrassé soudain sur le chemin de Damas, par sa grâce et l'éclat de sa présence : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu [3]? » Saul poursuivait les premiers disciples et voulait leur mort : Jésus-Christ parle comme s'il était directement lui-même l'objet de ces persécutions. Ne doit-il pas dire, au dernier jugement, à

1. *Ps.* XXI, 1. — 2. *Ps.* III, 8.
3. Saule, Saule, quid me persequeris? (*Act.*, IX, 4.)

ceux qui auront fait du bien aux hommes et à ceux qui leur auront fait du mal, ou auront seulement refusé d'être bons pour eux : « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits, qui sont « mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait [1] ? » Et l'on peut dire qu'il y a plus qu'une union morale entre Jésus-Christ et nous, tant sont énergiques les paroles dont il se sert, et dont S. Paul s'est servi après lui pour l'exprimer : « Je suis la vigne et vous « êtes les branches [2], » dit-il ; et S. Paul n'hésite pas à dire : « Vous êtes tous le corps du Christ [3].... Ne savez-vous pas que « vos corps sont membres du Christ [4]?.... Nous sommes les « membres de son corps [5]. » L'amour que Notre-Seigneur Jésus-Christ a pour nous est si grand que, pour implorer, en sa qualité de Pontife suprême, la miséricorde de Dieu dont nous avons besoin, il s'identifie avec nous et parle comme il conviendrait à un pauvre pécheur, lui qui est le Dieu de toute sainteté.

Que ne devons-nous pas attendre d'un Pontife qui nous aime tant et qui intercède pour nous avec tant de ferveur? Que ne devons-nous pas attendre de Jésus-Christ, entre les mains de qui le Père a déposé tous les trésors de sa miséricorde et de sa munificence? Il nous aime sans mesure et il implore pour nous le Père céleste : le Père pourra-t-il refuser quelque chose à son Fils, qui regarde comme fait à lui-même le bien qui nous est fait? Quelle gloire ne nous obtiendra-t-il pas, celui qui désire ce qu'il demande pour nous, autant que s'il le demandait pour lui-même? Et comment le Père refuserait-il quelque chose à son Fils, qu'il aime d'un amour infini, qu'il honore comme son égal et qui a mérité, par ses travaux, ses humiliations, ses souffrances et sa mort, toutes les grâces qu'il lui plaira de demander pour nous dans les siècles des siècles?

S. Paul, s'adressant aux Hébreux, leur disait, pour les exciter à la confiance : « Nous n'avons pas un Pontife qui ne puisse com-« patir à nos infirmités, ayant éprouvé comme nous toutes sortes « de tentations, hors le péché. Allons donc avec confiance au trône « de la grâce, afin d'obtenir miséricorde, et de trouver grâce dans

1. Amen dico vobis : quandiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis. (*Matth.*, xxv, 40, 45.)
2. Ego sum vitis, vos palmites. (*Joann.*, xv, 5.)
3. Vos autem estis corpus Christi. (*I. Cor.*, xii, 27.)
4. Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? (*I. Cor.*, vi, 15.)
5. Membra sumus corporis ejus. (*Ephes.*, v, 30.)

« un secours opportun. » Suivons le conseil de S. Paul, approchons-nous avec confiance du trône de miséricorde de notre Pontife. Ce trône est au plus haut des cieux, à la droite du trône même du Père. Mais il est aussi sur la terre ; il est dans nos églises. C'est le tabernacle où Jésus demeure caché pour ne pas s'éloigner de nous ; c'est la table sainte où il se donne à nous comme nourriture, c'est le saint autel, où, Pontife suprême, il offre, par le ministère de ses prêtres, un sacrifice mystérieux dont la victime n'est autre que lui-même.

Tout homme, et surtout tout chrétien, peut prier et doit le faire. Si le Pontife en a reçu particulièrement la mission, il n'est néanmoins pas seul à remplir ce devoir et à rendre cet hommage à Dieu. Mais il est un acte plus grand et plus sacré que le prêtre peut seul accomplir : c'est l'oblation du sacrifice. Les fidèles peuvent s'unir à lui d'intention pendant l'acte du sacrifice, mais il n'appartient qu'au prêtre d'accomplir ce grand acte : c'est sa fonction propre, car, selon la parole de S. Paul : « Tout prêtre est établi pour offrir des dons et des sacrifices [1]. » Notre divin Prêtre, Jésus-Christ, doit donc offrir à son Père des dons et des sacrifices : car, dit encore S. Paul, « il est nécessaire que celui-ci ait aussi « quelque chose à offrir [2]. » Et que pouvait-il offrir à Dieu en sacrifice qui fût vraiment digne de Dieu, sinon lui-même ? Souverain prêtre, il est aussi la victime par excellence, ou plutôt la seule véritable victime qui plaise à Dieu, et dont les oblations anciennes n'étaient que de simples figures, destinées à préparer les hommes pour le grand jour où serait offert le seul sacrifice capable d'apaiser la colère de Dieu et de procurer sa gloire. « Le Christ nous « a aimés et s'est livré lui-même pour nous en oblation à Dieu, et « en hostie de suave odeur [3]. Il était impossible que les péchés « fussent effacés par le sang des taureaux et des boucs ; c'est pour« quoi, en entrant dans le monde, il dit : Vous n'avez pas voulu « d'hostie ni d'oblation, mais vous m'avez formé un corps. Les « holocaustes pour le péché ne vous ont pas plu. Alors j'ai dit : « Me voici, je viens, comme il est écrit de moi en tête du livre,

1. Omnis enim Pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur. (*Hebr.*, VIII, 3.)
2. Unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat. (*Id.*, VIII, 3.)
3. Christus dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis. (*Ephes.*, V, 2.)

« pour faire, ô Dieu, votre volonté [1]. » Ainsi parlait l'apôtre S. Paul. Il disait encore, après avoir rappelé les purifications auxquelles était employé le sang des victimes de l'ancienne Loi : « Combien plus le sang du Christ qui, par l'Esprit saint, s'est offert « lui-même à Dieu, comme une victime sans tache, purifiera-t-il « nos consciences des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant [2]? » Et plus loin il ajoutait : « Jésus-Christ a paru une seule fois, à la « consommation des siècles, pour détruire le péché, en se faisant « lui-même victime. Et comme il est arrêté que les hommes « meurent une fois, et qu'ensuite ils sont jugés, ainsi le Christ « s'est offert une fois, pour effacer les péchés d'un grand nom- « bre [3]. »

Notre divin Jésus fut donc victime en même temps que prêtre, lorsqu'il offrit au Père céleste le sacrifice destiné à la rédemption du monde. La dignité de la victime était égale à celle de celui qui l'offrait, et le sacrificateur n'était autre que le Fils de Dieu lui-même, semblable en tout à son Père. Le prophète Isaïe vit en esprit l'accomplissement de ce mystère, et, six siècles à l'avance, il le dépeignit avec des traits que les témoins du sacrifice sanglant du Calvaire n'eussent pas désavoués. Avec quel oubli de soi-même, avec quelle générosité infinie, pour grandir ses mérites en notre faveur, l'adorable victime ne s'est-elle pas livrée, et le souverain Prêtre ne l'a-t-il pas frappée? Écoutons le prophète : « Méprisé et le « dernier des hommes, homme de douleur connaissant l'infirmité ; « son visage était comme caché et méprisé, et nous l'avons compté « pour rien. Il a vraiment lui-même pris nos langueurs, et il a lui- « même porté nos douleurs, et nous l'avons considéré comme un lé- « preux frappé de Dieu et humilié. Mais lui-même il a été blessé à « cause de nos crimes ; le châtiment *prix* de notre paix *est tombé* sur

1. Impossibile enim est sanguine taurorum et hircorum auferri peccata. Ideo ingrediens mundum dicit : Hostiam et oblationem noluisti : corpus autem aptasti mihi. Holocautomata pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi : Ecce venio. In capite libri scriptum est de me : Ut faciam, Deus, voluntatem tuam. (*Hebr.*, x, 4, 7.

2. Quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi. (*Id.*, IX, 14.)

3. Nunc autem semel in consummatione sæculorum, ad destitutionem peccati per hostiam suam apparuit. Et quemadmodum statutum est hominibus semel mori, post hoc autem judicium : sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata. (*Id.*, IX, 26-28.)

« lui ; et nous avons été guéris par ses meurtrissures. Nous tous « comme des brebis nous avons erré ; chacun a tourné vers sa « voie ; et le Seigneur a mis sur lui l'iniquité de nous tous. Il a été « offert parce que lui-même l'a voulu, et il n'a pas ouvert sa bou« che ; comme une brebis il sera conduit à la tuerie, et comme un « agneau devant celui qui le tond, il sera muet, et n'ouvrira pas « sa bouche. A la suite des angoisses et d'un jugement, il a été « enlevé ; qui racontera sa génération ? car il a été retranché de la « terre des vivants ; à cause des crimes de mon peuple, je l'ai « frappé [1]. »

Voilà notre Prêtre et notre Victime ! Que rendrons-nous au Seigneur pour l'immense bienfait que nous avons reçu de lui ? Que lui rendrons-nous pour la bonté, pour l'amour infini qu'il nous a témoigné en se livrant ainsi pour nous ?

Car c'est son amour pour les hommes qui a porté le Père éternel à donner son Fils pour notre salut : « Dieu a tellement aimé le « monde, qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit « en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle, » dit l'apôtre S. Jean [2]. Et en nous donnant son Fils, il nous a communiqué les droits qui appartiennent à ce Fils bien-aimé. Son héritage céleste est devenu notre héritage, son royaume notre royaume, sa gloire notre gloire ; sa famille notre famille. Avec lui nous sommes enfants de Dieu ; avec lui nous sommes enfants de Marie. L'apôtre S. Paul ne se lassait pas de témoigner à Dieu sa reconnaissance pour de si grand bienfaits. « Béni soit le Dieu et Père de Notre-« Seigneur Jésus-Christ, s'écriait-il, qui nous a bénis de toute « bénédiction spirituelle, des dons célestes dans le Christ ! Comme « il nous a élus en lui avant la fondation du monde, afin que nous « fussions saints et sans tache, en sa présence dans la charité ; qui « nous a prédestinés à l'adoption de ses enfants par Jésus-Christ, « selon le dessein de sa volonté ; pour la louange de la gloire de sa « grâce, dont il nous a gratifiés par son bien-aimé Fils, en qui « nous avons la rédemption par son sang et la rémission des péchés,

1. Voir le texte latin dans la Vulgate, *Is.*, LIII, 3-8. — Nous rappelons que, le plus souvent, nous empruntons nos traductions de la Sainte Écriture à la Bible de M. l'abbé Glaire, la plus autorisée et la plus sûre des traductions françaises de nos saints Livres.

2. Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret ; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam. (*Joann.*, III, 16.)

« selon les richesses de sa gloire [1]. » Et si le Père nous a tant aimés, qu'il nous a donné ce Fils par qui nous sont venus tous les biens ; s'il nous a tant aimés qu'il a livré pour nous à la mort l'éternel objet de ses complaisances, le Fils, à son tour, s'est donné librement pour nous, et c'est aussi par amour qu'il l'a fait. C'est encore l'apôtre S. Paul qui nous l'affirme. Aux Galates il écrit, en parlant du Seigneur : « Il m'a aimé et il s'est livré lui-même pour « moi [2]. » Aux Éphésiens : « Il s'est livré lui-même en sacrifice « pour nous [3]. » Et ailleurs : « Il a aimé l'Église et il s'est livré « pour elle [4]. » Il nous a aimés dès le premier instant de sa conception dans le sein immaculé de Marie, et dès cet instant il s'est offert en victime pour l'Église et pour chacun des hommes en particulier. Cette première offrande, il l'a ratifiée tous les jours de sa vie, ne vivant que pour la gloire de son Père et pour nous, jusqu'au moment où il accomplit enfin, sur l'autel de la Croix, le sacrifice pour lequel il avait pris un corps capable de souffrir et de mourir. Voilà comme il nous a aimés, et voilà comme il nous aime.

Si nous voulons la preuve que l'amour du Père éternel et de son divin Fils pour nous est toujours le même, que le Père nous donne encore son Fils et que le Fils se livre encore pour nous, approchons de l'autel où le prêtre offre chaque jour le sacrifice eucharistique. Jésus-Christ est encore là ; le Père éternel nous le donne encore, afin qu'il intercède pour nous, qu'il offre pour nous une oblation sainte qui n'est autre que lui-même, afin qu'il s'immole mystiquement mais aussi réellement qu'il l'a fait autrefois sur le Calvaire, quoique d'une autre manière. Écoutons le saint Concile de Trente : « Quoique Notre-Seigneur Jésus-Christ dût une fois s'offrir lui-« même à Dieu son Père, en mourant sur l'autel de la Croix, pour « opérer la rédemption éternelle, néanmoins, parce que son sacer-

1. Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui elegit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo : sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti, et immaculati in conspectu ejus in charitate. Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum, per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis ejus, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo : in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum, secundum divitias gratiæ ejus. (*Ephes.*, I, 3-7.)

2. Dilexit me et tradidit semetipsum propter me. (*Galat.*, II, 20.)

3. Tradidit semetipsum pro nobis oblationem. (*Ephes.*, V, 2.)

4. Dilexit Ecclesiam et semetipsum tradidit pro ea. (*Id.*, V, 25.)

« doce ne devait pas être éteint par la mort, pour laisser à l'Église, « sa chère Épouse, un sacrifice visible, tel que la nature des « hommes le requérait, par lequel ce sacrifice sanglant, qui de- « vait s'accomplir une fois par la croix, fût représenté, la mémoire « en fût conservée jusqu'à la fin des siècles, et la vertu si salutaire « en fût appliquée pour la rémission des péchés que nous commet- « tons tous les jours : dans la dernière Cène, la nuit même qu'il « fut livré, se déclarant Prêtre établi pour l'éternité selon l'ordre « de Melchisédech, il offrit à Dieu le Père son corps et son sang, « sous les espèces du pain et du vin, et sous les symboles des « mêmes choses, les donna à prendre à ses Apôtres qu'il établis- « sait dès lors prêtres du Nouveau Testament; et par ces paroles : « *Faites ceci en mémoire de moi*, leur ordonna à eux et à leurs « successeurs de les offrir [1]. » Les successeurs des apôtres, les évê- ques et les prêtres, obéissent à l'ordre qu'ils ont reçu, ils offrent le divin sacrifice comme Jésus-Christ leur a enseigné à le faire. A leur voix il descend du ciel et change le pain et le vin en sa propre substance. Il est là, prêtre suprême et victime, comme il était dans le Cénacle, comme il était sur le Calvaire, et c'est son amour pour son Église et pour chacun de nous qui l'y appelle. Heureuse l'Église qui peut offrir à Dieu un tel sacrifice par le ministère d'un tel prêtre! Heureux les fidèles qui peuvent chaque jour se proster- ner au pied de l'autel où le Fils de Dieu s'immole lui-même réel- lement, d'une manière non sanglante, pour leur appliquer avec abondance les mérites du sacrifice sanglant de la Croix. Heureux les ministres choisis et consacrés par les successeurs des apôtres, pour monter au saint autel, et prononcer, au nom du Pontife su- prême, les paroles par lesquelles s'accomplit le plus grand des

1. Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur : quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat; in cœna novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectæ sponsæ suæ Ecclesiæ, visibile, sicut natura hominum exigit, relinqueret sacrificium quo cruentum illud, semel in cruce peragendum repræsentaretur; ejusque memoriam in finem usque sæculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum quæ a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur; sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in æternum constitutum declaravit, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit; ac sub earumdem rerum symbolis Apostolis, quos tunc novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit et eisdem, eorumque in sacerdotium successoribus, ut offerrent præcipit, per hæc verba : Hoc facite in meam commemorationem. (*Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. I.)

miracles que pouvait inventer l'amour d'un Dieu, uni à son infinie sagesse : « Ceci est mon corps ; ceci est mon sang. »

II.

JÉSUS-CHRIST PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE EST NOTRE MAITRE OU NOTRE DOCTEUR

Le Dieu que nous adorons dans la très sainte Eucharistie avait été promis aux hommes par les Prophètes, comme le Maître ou le Docteur par excellence, qui devait leur enseigner les voies du salut, et dissiper toutes les erreurs. Le prophète Joel s'écriait, en s'adressant non pas seulement aux Juifs, mais à toutes les âmes désireuses de la vérité : « Et vous, fils de Sion, exultez et réjouissez- « vous dans le Seigneur votre Dieu, parce qu'il vous a donné un doc- « teur de justice [1]. » Ce n'est pas le premier maître venu, donnant un enseignement quelconque : c'est le docteur par excellence, celui qui fait connaître aux hommes la véritable justice et leur apprend à pratiquer la piété envers Dieu et toutes les vertus que la véritable justice embrasse. Notre-Seigneur Jésus-Christ ne repousse pas ce titre que lui donne le prophète ; au contraire, il dit à ses Apôtres : « Qu'on ne vous appelle point non plus Maîtres, parce qu'un seul « est votre Maître, le Christ [2]. » Et la veille de sa mort, dans les dernières instructions qu'il leur adresse au moment de se rendre au jardin des Olives, il répète le même enseignement : « Vous « m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis [3]. » Il est le seul et unique maître à qui ce titre appartienne dans toute sa plénitude, parce qu'il possède seul l'autorité, la science et la sagesse absolues.

Il fallait aux hommes un maître ou un docteur en rapport avec leur nature, un maître qu'ils pussent voir de leurs propres yeux et dont les paroles frappassent leurs oreilles, un maître qui demeurât au milieu d'eux, s'entretînt familièrement avec eux, pût se mettre en tout à leur portée : il était donc nécessaire que ce Maître fût un homme. Mais il fallait aussi que cet homme fût infaillible,

1. Filii Sion, exultate et lætamini in Domino Deo vestro, quia dabit vobis Doctorem justitiæ. (*Joel.*, II, 23.)

2. Nec vocemini magistri : quia magister vester unus est Christus. (*Matth.*, XXIII, 10.)

3. Vos vocatis me Magister, et Domine : et bene dicitis : sum etenim. (*Joann.*, XIII, 13.)

qu'il ne pût s'égarer, qu'il ne pût ni tromper ni vouloir tromper; afin que l'on suivît son enseignement dans la sécurité la plus parfaite.

Isaïe annonçait au peuple juif que tel serait le Maître que Dieu lui enverrait ou plutôt qu'il donnerait à son Église : « Le Sei-« gneur ne fera pas que celui qui vous instruit s'en aille loin de « vous : et vos yeux verront votre maître. Et vos oreilles enten-« dront la voix de celui qui derrière vous vous avertira. Voici la « voie ; marchez-y, et ne vous détournez ni à droite ni à gauche [1]. » C'est bien ce que fait pour nous le divin Maître que nous possédons au Très Saint Sacrement de l'autel. Il ne s'éloigne pas de son Église. Présent en tous lieux par sa divinité, il multiplie la présence de son humanité sainte et fait sa demeure dans nos tabernacles, pour être toujours au milieu de nous. Il est vrai que nous ne le voyons pas de nos yeux comme l'ont vu les Juifs, et que nous ne l'entendons pas de nos oreilles; mais nous le voyons des yeux de la foi qui, plus clairvoyants que les yeux de la chair, ne peuvent nous tromper. Nous recueillons ses enseignements divins de la bouche de ses ministres à qui l'Église, chargée par lui de conserver intacte et d'interpréter sa divine parole, donne la mission de nous les transmettre. C'est ainsi qu'il nous parle extérieurement, tandis que par sa grâce il agit intérieurement sur nos âmes, les éclaire, les excite au bien, les enrichit de ses dons et de ses faveurs. Le Christ qui est la splendeur du Père, le soleil de l'éternelle vérité, se fait ainsi notre flambeau, au milieu des ténèbres de cette vie.

Car les ténèbres, dont l'homme est naturellement entouré ici-bas, sont profondes. Le péché du premier homme a tout obscurci pour nous. Nous ne comprenons plus rien de nous-mêmes aux choses de Dieu ; nous ne comprenons presque rien aux choses naturelles qui nous entourent ; et si parfois brille pour nous un pâle rayon de lumière, au lieu d'admirer la sagesse et la puissance du Créateur, c'est nous-mêmes que nous admirons. L'orgueil tourne en mal pour nous-mêmes ce qui nous reste des lumières primitives. « Toutes « choses sont difficiles à comprendre ; l'homme ne peut les expli-

1. Et non faciet avolare a te ultra doctorem tuum : et erunt oculi tui videntes præceptorem tuum. Et aures tuæ audient verbum post tergum monentis : Hæc est via; ambulate in ea; et non declinetis neque ad dexteram neque ad sinistram. (*Is.*, xxx, 20, 21.)

« quer par le discours [1], » disait le plus sage des rois et le plus éclairé des hommes, Salomon. Dieu a livré le monde à nos études, à nos discussions [2], mais quels que soient nos efforts et nos découvertes, nous ne connaitrons jamais ici-bas qu'une faible partie des merveilles dont il a semé son œuvre.

Comment donc, sans les enseignements d'un Docteur qui sait toutes choses et qui ne peut pas vouloir nous tromper, pourrions-nous connaitre l'origine de tout ce qui existe, et, en particulier, de cette ignorance qui pèse sur nous, contrairement à la nature spirituelle de nos âmes? Comment saurions-nous que Dieu nous a créés et que le péché d'Adam nous a aveuglés et perdus [3]? Comment connaitrions-nous la véritable fin de l'homme et le moyen qui peut le conduire au bonheur?

Quelques anciens philosophes, les plus sages d'entre les Gentils, ont semblé reconnaitre l'existence d'un Dieu unique, créateur et souverain maitre de toutes choses. Socrate, Platon, Aristote, Cicéron n'ignorèrent pas absolument cette vérité. Mais outre que la connaissance qu'ils en eurent était pleine de ténèbres et d'incertitudes, on peut dire que ce n'était là qu'un reste des anciennes traditions, que la connaissance qu'ils eurent, au moins indirectement, des livres sacrés de la nation juive, raviva pour eux. Et cette connaissance telle quelle de l'existence de Dieu demeura toujours pour eux à l'état de pure théorie, sans qu'ils songeassent même à en tirer quelque conséquence pratique. Aussi, S. Paul dit-il, en parlant d'eux : « Ils sont inexcusables parce que, ayant « connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu, ou ne lui « ont pas rendu grâces ; mais ils se sont perdus dans leurs pensées, « et leur cœur insensé a été obscurci. Ainsi, en disant qu'ils étaient « sages, ils sont devenus fous [4]. » Et l'Apôtre énumère quelques-

1. Cunctæ rei difficiles; non potest eas homo explicare sermone. (*Eccles.*, I, 8.)

2. Deus mundum tradidit disputationibus eorum. (*Id.*, III, 11.)

3. Quod ad primam originem pertinet, omnem mortalium progeniem fuisse correctam ac damnatam, hæc ipsa vita si vita dicenda est, tot et tantis malis plena testatur. Quid enim aliud indicat horrenda quædam profunditas ignorantiæ, ex qua omnis error existit, qui omnes filios Adam tenebroso quodam sinu suscipit, ut homo ab illo liberari sine labore, dolore, timore non possit? (S. AUGUST., *de Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXII. — Vide etiam S. THOM., *contra Gentes*, lib. IV, cap. LII.)

4. Ita ut sint inexcusabiles, quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt : sed evanuerunt in cogitationibus suis,

unes des abominations dans lesquelles ces sages, ces moralistes de l'antiquité païenne se plongeaient ignominieusement [1].

Mais Dieu n'avait pas abandonné la nature humaine et, même avant la venue du Verbe divin sur la terre, quelques rayons de la lumière qu'il devait apporter aux hommes avaient été communiqués au peuple choisi, par les prophètes. C'était déjà notre Docteur qui parlait par leur bouche et qui leur dictait les enseignements que leurs écrits nous ont gardés. Aussi le grand Apôtre adressait-il ces sages conseils à son disciple Timothée : « Pour toi, demeure « ferme dans ce que tu as appris et qui t'a été confié, sachant de qui « tu l'as appris, et que dès l'enfance tu as connu les saintes lettres « qui peuvent t'instruire pour le salut par la foi qui est en Jésus-« Christ. Toute écriture divinement inspirée est utile pour ensei-« gner, pour reprendre, pour corriger, pour former à la justice, « afin que l'homme de Dieu soit parfait et préparé à toute bonne « œuvre [2]. » Aux livres de l'Ancien Testament dont parlait principalement l'Apôtre, dans son Épître à Timothée, se sont ajoutés les saints Évangiles, les Actes, les Épîtres canoniques, l'Apocalypse. Notre-Seigneur Jésus-Christ, après avoir parlé aux hommes en mille manières par les prophètes, a daigné venir leur enseigner de sa propre bouche les vérités du salut. Ses divines paroles ont été recueillies, et la sainte Église est chargée de conserver inaltérable ce précieux trésor et de le communiquer aux hommes. Désormais la lumière brille à tous les yeux. Elle fait plus que procurer à l'intelligence une satisfaction en rapport avec sa nature, elle enseigne à tous, quels que soient leur âge, leur sexe, leur condition dans le monde, ce qui peut leur procurer la paix dès ici-bas et les conduire à la véritable vie ; elle les presse de suivre la

et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. (*Rom.*, I, 20-22.)

1. Propter quod tradidit illos Deus in desideria cordis eorum, in immunditiam : ut contumeliis afficiant corpora sua in semetipsis.... Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ. Nam feminæ eorum immutaverunt naturalem usum, in eum usum quod est contra naturam. Similiter autem et masculi, relicto naturali usu feminæ, exarserunt in desideriis suis in invicem, etc. (*Rom.*, I, 24, 26, 27.)

2. Tu vero permane in iis quæ didicisti et credita sunt tibi sciens a quo didiceris : et quia ab infantia sacras litteras nosti quæ te possunt instruere ad salutem per fidem quæ est in Christo Jesu.

Omnis scriptura divinitus inspirata, utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia : ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus. (*II. Tim.*, III.)

voie droite, et leur montre les abîmes dans lesquels ils pourraient se perdre, afin de les en détourner. On lit dans Isaïe : « Voici ce « que dit le Seigneur ton Rédempteur, le saint d'Israël : Moi le « Seigneur ton Dieu, je t'enseigne des choses utiles, je te dirige « dans la voie par laquelle tu marches. Oh ! si tu avais été attentif « à mes commandements, ta paix aurait été comme un fleuve, et « ta justice comme les flots de la mer [1] ! » Si les enseignements donnés par la bouche des prophètes devaient produire, avec une telle abondance, les fruits les plus précieux, quels fruits ne produira pas chez les hommes de bonne volonté la parole que le Seigneur lui-même est venu nous annoncer de sa propre bouche et confirmer par ses miracles et ses exemples ?

Notre divin Docteur nous parle avec une simplicité accessible à tous, et en même temps avec une profondeur qui laissera toujours aux plus sages de nouvelles merveilles à découvrir. Il ne recherche pas les effets de l'éloquence humaine ; cependant rien n'égale celle de ses moindres discours. On sent, lorsqu'il parle, que c'est Dieu qui s'adresse aux hommes et qui veut être compris des hommes. S. Augustin ne se lasse pas d'admirer les beautés et les richesses des discours de notre divin Jésus, qui daigne nous parler comme un ami à ses amis [2].

On ne peut lire ni méditer la Sainte Écriture sans éprouver une

1. Hæc dicit Dominus redemptor tuus, sanctus Israel : Ego Dominus Deus tuus, docens te utilia, gubernans te in via, qua ambulas. Utinam attendisses mandata mea. Facta fuisset sicut flumen pax tua, et justitia tua sicut gurgites maris. (*Is.*, XLVIII, 17, 18.)

2. Modus ipse dicendi, quo sancta Scriptura contexitur, quam omnibus accessibilis, quamvis paucissimis penetrabilis, ea, quæ aperta continet quasi amicus familiaris, sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque doctorum. Ea vero quæ in mysteriis occultat, nec ipso eloquio superbo erigit, quo non audeat accedere mens tardiuscula et inerudita, quasi pauper ad divitem, sed invitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascat, sed etiam secreta exerceat veritate, hoc in promptis quod in reconditis habens. Sed ne aperta fastidirentur, eadem rursus operta desiderantur, desiderata quodammodo desiderantur, renovata suaviter intimantur. His salubriter et prava corriguntur, et parva nutriuntur, et magna oblectantur ingenia. (S. AUGUST., Epist. II ad *Volusianum.*)

Ubi authores nostros, quorum scripta divinitus inspirata canonem nobis saluberrima authoritate fecerunt, intelligo, non solum nihil eis sapientius, verum etiam nihil eloquentius mihi videri potest. Sicut est enim quædam eloquentia, quæ magis ætatem juvenilem decet, est, quæ senilem, nec jam dicenda est eloquentia, si personæ non congruat eloquentis : ita est quædam, quæ viros summa auctoritate dignissimos, planeque divinos decet. Hac illi locuti sunt : nec ipsos decet alia, nec alios ipsa. (ID., *de Doctrina christiana*, lib. IV.)

douceur, une suavité intérieure qui montre bien son origine céleste. Tout en elle excite à la pratique de la vertu. Elle est la nourriture de l'âme ; elle subvient à son indigence ; elle guérit son infirmité, fortifie sa faiblesse, éloigne une tristesse dangereuse, inspire la joie et conduit à la perfection, dit S. Denys l'Aréopagite [1]. L'univers que Dieu a tiré du néant est un livre merveilleux : par l'ordre, par la beauté, la variété et l'utilité qu'on y admire, il révèle la puissance, la sagesse et la bonté de celui qui l'a créé et qui le gouverne. David ne pouvait le considérer sans être touché d'une émotion profonde, parce qu'il y reconnaissait partout la main et la bonté de Dieu. Il s'écriait : « Vous m'avez réjoui, Seigneur, par ce que vous avez fait, et à la vue des œuvres « de vos mains, je tressaillirai. Que vos œuvres sont magnifiques, « Seigneur ! Vos pensées sont infiniment profondes [2]. » Mais la Sainte Écriture que Dieu a dictée lui-même est un livre incomparablement plus admirable encore. Ce livre ne nous enseigne pas seulement des vérités que l'intelligence humaine peut atteindre par ses forces naturelles. Il nous révèle des mystères qu'il n'appartient qu'à Dieu seul de faire connaître aux hommes ; il ouvre à nos regards des trésors infinis de puissance, de sagesse, de bonté que le spectacle de l'univers, malgré toute sa magnificence, ne pouvait faire soupçonner ; il nous enseigne une perfection, nous procure des consolations et nous conduit à un bonheur que, sans une révélation divine, l'homme ne pourrait ni connaître ni atteindre. Saurions-nous, sans les enseignements de notre divin Docteur, relatés dans ce livre, qu'il y a en Dieu trois personnes, que le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous, qu'il est mort sur la croix pour nous racheter de la mort et de la damnation éternelle ? Saurions-nous qu'il nous a aimés jusqu'à se voiler sous les espèces Eucharistiques, afin de demeurer sans cesse corporellement au milieu de nous, de se sacrifier pour nous, et de nous donner sa propre chair et son propre sang pour être les aliments de nos âmes ? Il est là, cet adorable Maître, dans son sacrement d'amour ; de l'autel et du tabernacle, il veille sur nous ; il ne tombe pas un cheveu de notre

1. Sacra scriptura cibus est animæ, indigentiæ, infirmitatis et imbecillitatis curatrix, tristitiæ expultrix, et lætitiæ ac perfectionis suppeditatrix. (S. DIONYS. AREOP., *Epist. ad Tit.*)

2. Quia delectasti me, Domine, in factura tua ; et in operibus manuum tuarum exultabo. Quam magnificata sunt opera tua, Domine ! Nimis profundæ factæ sunt cogitationes tuæ. (*Ps.* XCI, 5, 6.)

tête sans sa permission, et il nous dit : « Quand bien même une « mère pourrait oublier le fruit de ses entrailles, moi je ne vous « oublierai jamais [1]. »

N'est-ce pas encore dans le livre sacré que nous tenons de notre Maître que le pardon des péchés est promis à ceux qui se repentent, que la promesse nous est faite de voir exaucer nos prières; que le titre d'enfants adoptifs de Dieu nous est offert; que nous trouvons les plus puissants motifs d'attendre avec une espérance inébranlable le bonheur éternel préparé pour nous, à la condition de servir fidèlement un si bon Maître?

La doctrine que le Fils de Dieu nous a révélée, d'abord par les anges et par les prophètes, puis par sa propre bouche lorsqu'il se montra parmi nous revêtu de notre nature, enfin par le ministère de ses apôtres et de son Église, est telle que sa majesté, sa dignité, sa perfection, sa grâce, sa beauté, sa suavité incomparables, ne laissent aucun doute sur sa céleste origine. On reconnaît tout d'abord que c'est Dieu qui parle, à l'autorité absolue avec laquelle elle se présente. Ne cherchez pas dans la Sainte Écriture de preuves et d'arguments péniblement rassemblés pour démontrer la vérité de la doctrine enseignée. Celui qui parle dans ces pages sacrées n'a pas besoin de recourir à de tels moyens, parce qu'il est la vérité même, et qu'il n'y a rien de commun entre lui et l'erreur. Il déclare ce qu'il faut croire ou ce qu'il faut faire, et c'est assez : son autorité suprême ne souffre pas de discussion ni n'a besoin de s'appuyer sur aucune preuve. L'esprit humain qui sait que Dieu parle n'en demande pas davantage, s'il n'est pas aveuglé par l'orgueil ; il croit et sa volonté se soumet. Sans doute, nous avons besoin d'être certains d'abord que c'est la parole de Dieu qui nous est communiquée, mais lorsque cette certitude nous est acquise, lorsque Dieu a montré, comme il l'a fait par ses miracles et mille autres moyens, que la parole de nos Livres Saints est bien sa propre parole, il serait injurieux pour lui et indigne de nous d'attendre qu'il s'abaisse à raisonner comme un homme pourrait le faire, pour faire admettre ce qu'il enseigne, et réfuter quelques vaines objections. Il parle en maître; il parle comme l'auteur même de la vérité.

N'est-ce pas bien ce caractère d'autorité suprême et indiscutable

1. Numquid oblivisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui ? Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui. (*Is.*, XLI, 15.)

que l'on reconnaît, par exemple, lorsque du haut de la montagne de Sinaï, le Seigneur donne sa loi au peuple d'Israël? Il lui dit qui il est; il lui rappelle ses miracles, et dicte ses volontés : « Je suis « le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir de la terre d'Égypte, de « la maison de servitude. Tu n'auras point de dieux étrangers de- « vant moi.... Tu ne les adoreras point ni ne les honoreras : car « c'est moi qui suis le Seigneur ton Dieu, fort, jaloux, visitant « l'iniquité des pères dans les enfants, jusqu'à la troisième et la « quatrième génération, de ceux qui me haïssent, et faisant misé- « ricorde des milliers de fois à ceux qui m'aiment et gardent mes « préceptes. Tu ne prendras point le nom du Seigneur ton Dieu en « vain [1], etc. » Peut-on lire ces paroles et pouvait-on les entendre sans comprendre aussitôt que celui qui parlait ainsi était bien le Maître et que ses enseignements, aussi bien que ses ordres, étaient indiscutables?

Écoutez maintenant, non plus un ange parlant au nom du Seigneur, mais le Seigneur lui même s'adressant directement à la foule qui l'entourait et, en elle, à toutes les générations de tous les peuples qui doivent se succéder dans l'univers, jusqu'à la consommation des siècles : « Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que « le royaume des cieux leur appartient. Bienheureux ceux qui sont « doux, parce qu'ils posséderont la terre. Bienheureux ceux qui « pleurent, parce qu'ils seront consolés [2] », et toute la suite de cet admirable discours prononcé sur la montagne. Jésus-Christ donne un résumé de sa doctrine qui embrasse tout l'ensemble de la morale qu'il vient annoncer au monde. Il pose des principes et procède par affirmations. Toutes les maximes reçues jusque-là dans le monde, même chez les philosophes qui faisaient parade de vertu, sont mises à néant, sans que celui qui prononce leur condamnation en énonce les motifs. Bienheureux les pauvres, bienheureux ceux qui souffrent, bienheureux les cœurs purs. Pourquoi bienheureux? parce qu'ils posséderont le royaume du ciel, parce que Dieu lui-même sera leur récompense. Et ce qu'il y a de plus mer-

1. Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Ægypti, de domo servitutis. Non habebis deos alienos coram me.... Non adorabis ea, neque coles. Ego sum Dominus Deus tuus fortis, zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me : et faciens misericordiam in millia, his qui diligunt me, et custodiunt præcepta mea. Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum, etc. (*Exod.*, xx, 2, 3, 5, 6.)

2. Beati pauperes spiritu, etc. (*Matth.*, v, 3 et seq.)

veilleux encore que cette forme autoritaire de l'enseignement du divin Maître, c'est que cet enseignement est accepté par l'univers entier et qu'il transforme le monde. Ses disciples iront, répandant partout sa doctrine : sans doute, ils montreront combien elle est belle, utile aux hommes et raisonnable, quoique supérieure à la raison humaine ; mais la grande ou plutôt l'unique preuve qu'ils donneront de la vérité de leur enseignement sera toujours que c'est l'enseignement de Jésus-Christ lui-même, dont leurs miracles et leurs vertus feront éclater la divinité [1].

Un autre caractère de la parole de notre divin Maître est que toujours elle a pour but de rendre les hommes meilleurs et de les sanctifier. Non seulement elle se propose ce but si élevé, mais elle l'atteint. La parole purement humaine renferme souvent de bonnes choses mêlées à d'autres qui ne le sont pas ; quelquefois elle peut se proposer de rendre les hommes vertueux, mais son impuissance pour le faire même, ce qui est très rare, lorsqu'elle poursuit réellement ce but, éclate à tous les yeux. Platon avoue qu'aucun des orateurs de son temps, qui s'exerçaient à prêcher la morale, n'avait amené les hommes vicieux à devenir bons, ni les bons à devenir meilleurs. Il n'en est pas ainsi de la doctrine enseignée par Notre-Seigneur Jésus-Christ : l'univers entier a été transformé par elle ; chaque siècle, depuis qu'elle éclaire le monde, a vu paraître d'innombrables légions de saints, et qui peut dire les millions de martyrs dont le sang a rendu et rend encore témoignage à la vérité, à l'utilité, à la sainteté de cette doctrine sacrée ?

Quelles actions de grâces ne devons-nous pas à notre adorable Jésus qui a daigné se faire ainsi notre Maître ? Dans sa parole, que les Évangélistes et les Apôtres nous ont conservée, nous trouvons tout ce qui peut nous conduire au bonheur véritable, et nous y apprenons aussi les dangers qu'il faut éviter, les erreurs qu'il faut fuir. « Il n'y a pas une seule syllabe, pas un accent dans les lettres « sacrées, dit S. Jean Chrysostome, qui ne renferme un trésor de « grand prix. Nous avons donc besoin, pour étudier la parole sainte,

1. In hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulerit in docendo, ut gentes, quæ nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi attenditur, et quantum ad miracula, per quæ doctrinam suam confirmabat, et quantum ad efficaciam persuadendi, et quantum ad authoritatem loquentis, quia loquebatur, quasi dominium habens supra legem. (S. Thom., III p., q. XLII, art. 1, ad 2.)

« d'être assistés de la grâce divine, et éclairés par le Saint-Esprit [1]. » S. Augustin dit à son tour : « De tout ce que l'homme peut ap- « prendre, ce qui est nuisible est condamné par la Sainte Écri- « ture : ce qui est utile s'y trouve renfermé. Et parce que chacun « peut trouver là tout ce qu'il a pu apprendre d'utile ailleurs, il « l'y trouvera en plus grande abondance que n'importe où. Ce « n'est que dans la profondeur admirable et dans l'humilité non « moins admirable des Saintes Écritures que l'on apprend toutes « choses [2]. » Grâce à l'enseignement de notre divin Maître, grâce à la prédication de sa doctrine par ses apôtres et leurs successeurs, aucune de ces vérités nécessaires ou utiles au salut des hommes ne leur est maintenant cachée. L'humble femme, qui ne connaît même pas les noms des sages de l'antiquité, est instruite des mystères que ces philosophes n'ont pas soupçonnés, malgré tout leur génie, et le petit enfant élevé par une mère chrétienne enseignerait à Socrate et à Platon la nature du vrai Dieu dont l'existence même était pour eux problématique; il dirait à Pythagore ce que deviennent après le trépas ces âmes que le profond philosophe devinait immortelles. C'est l'accomplissement de la parole d'Isaïe : « La terre est remplie de la connaissance du Seigneur, comme les « eaux qui couvrent la mer [3]. »

Connaître le Seigneur est un grand bien en soi, mais qui servirait peu si cette connaissance n'était pas accompagnée ou suivie de la conversion du cœur et de la transformation des mœurs. Aussi notre divin Docteur prêchait-il la pénitence des péchés passés et la pratique de la vertu. S. Paul, aussi bien que tous les autres apôtres, suivait l'exemple de son Maître. Il disait aux fidèles de Corinthe dont plusieurs semblaient l'oublier : « Ne savez-vous pas que « les injustes ne posséderont pas le royaume de Dieu? Ne vous abu-

1. Neque enim vel syllaba, vel apiculus est in sacris litteris, in cujus profundo non sit grandis quispiam thesaurus : proinde nobis opus est ut divina gratia ducamur, et Spiritu sancto illustrati, eloquia divina adeamus. (S. CHRYSOST., hom. XXI *in Gen.*)

2. Quidquid homo extra divinas Scripturas didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile est, ibi invenitur; et cum ibi quisque invenerit omnia, quæ utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inveniet, quæ nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo Scripturarum mirabili altitudine, et mirabili humilitate discuntur. (S. AUGUST., *de Doctr. christ.*, lib. II, cap. ultim.)

3. Repleta est terra scientia Domini, sicut aquæ maris operientes. (*Is.*, XI, 9.)

« sez point : ni les fornicateurs, ni les idolâtres, ni les adultères, « ni les efféminés, ni les abominables, ni les voleurs, ni les avares, « ni les ivrognes, ni les médisants, ni les rapaces, ne posséderont « le royaume de Dieu [1]. » Et l'Apôtre ajoutait : « C'est ce que quel- « ques-uns de vous ont été ; mais vous avez été justifiés, au nom « de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et par l'Esprit de notre Dieu [2]. » Quel merveilleux changement opéré par la parole de notre admirable Docteur, enseignée à des peuples plongés jusque-là dans tous les vices les plus abominables ! Cette merveille s'opère encore chaque jour. Outre les conversions éclatantes de pécheurs qui se font parmi les chrétiens, ne voit-on pas les missionnaires convertir des peuplades anthropophages, descendues au dernier degré de la corruption, et en amener plusieurs à une telle élévation de vertu qu'elle serait un objet d'étonnement, même parmi nos populations les plus chrétiennes ? C'est la doctrine de Jésus-Christ qui transforme ainsi les mœurs, et qui rend de misérables pécheurs, s'ils ont le bonheur de l'accepter, dignes qu'on leur applique ces paroles de S. Pierre aux fidèles de son temps : « Vous êtes, vous, une « race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple « conquis : afin que vous annonciez les grandeurs de celui qui des « ténèbres vous a appelés à son admirable lumière : vous qui, « autrefois, n'étiez point le peuple de Dieu, mais qui êtes mainte- « nant le peuple de Dieu ; vous qui n'aviez point obtenu miséri- « corde, mais qui maintenant avez obtenu miséricorde [3]. »

Il suffit de connaître la fragilité des hommes (et qui ne la connaît, ne fût-ce que par sa propre expérience ?) pour constater combien grande est l'efficacité de l'enseignement de notre divin Maître accompagné de sa grâce, qui produit de si merveilleux effets. S. Bernard disait à ses frères : « Vos âmes sont saintes parce que l'Esprit de Dieu « habite en vous. Celui qui disait : *Gardez mon âme*, *Seigneur*,

1. An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare : neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces, regnum Dei possidebunt. (*I. Cor.*, VI, 9, 10.)

2. Et hæc quidem fuistis; sed abluti estis, sed sanctificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi, et in Spiritu Dei nostri. (*Id.*, VI, 11.)

3. Vos autem genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis, ut virtutes annuntietis ejus qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum. Qui aliquando non populus, nunc autem populus Dei : qui non consecuti misericordiam, nunc autem misericordiam consecuti. (*I. Petr.*, II, 9, 10.)

« *parce que je suis saint* [1], était encore dans une chair corruptible, dans un corps de péché, où son âme avait même commis l'énorme crime de l'adultère. Dieu est admirable dans ses saints, non seulement dans les saints qui sont au ciel, mais encore dans ceux qui sont sur la terre. Puisqu'il y a des saints dans l'un et l'autre endroit, il est admirable dans les uns en les rendant bienheureux, et dans les autres en les rendant saints.

« Voulez-vous que je vous donne une preuve de la sainteté dont je vous parle, et que je vous montre les miracles des saints d'ici-bas? Il y en a beaucoup parmi vous qui, après avoir pourri sur leurs péchés et sur leurs vices, comme les bêtes de somme sur leur fumier, ont eu le courage de les quitter, et résistent maintenant avec force à leurs attaques quotidiennes, selon ce mot de l'Apôtre qui dit, en parlant des saints : *Ils ont guéri de leurs maladies et sont devenus forts dans les combats* [2]. Peut-on voir quelque chose de plus admirable que ces hommes qui, après avoir eu bien de la peine à passer deux ou trois jours seulement loin de la luxure, des excès de la bonne chair, des délices de la table, de l'ivresse, des débauches, des impudicités et de mille autres vices pareils, s'en tiennent maintenant éloignés des années, une vie tout entière? Où trouver un plus grand miracle que celui de tant de jeunes gens, de tant d'adolescents, de tant de nobles, de tous ceux, en un mot, que je vois là rester captifs sans liens, dans une prison ouverte, où la sainte crainte de Dieu les retient, et qui persévèrent dans les exercices pénibles de la pénitence, au delà de toute force humaine, malgré la nature et en dépit de toute habitude? Vous voyez vous-mêmes, je pense, quels miracles il nous serait possible de trouver, s'il nous était permis de rechercher en détail comment chacun de vous a quitté l'Égypte, pour entrer dans le désert, c'est-à-dire, comment chacun a renoncé au siècle, est entré dans ce monastère, et quel genre de vie il y mène maintenant. Qu'est-ce que tout cela, mes frères, sinon des preuves manifestes que le Saint-Esprit demeure en vous [3]? »

1. Custodi animam meam, quoniam sanctus sum. (*Ps.* LXXXV, 2.)
2. Convaluerunt de infirmitate, fortes facti sunt in bello. (*Hebr.*, XI, 34.)
3. S. BERNARD., *I. Serm. de Dedicatione Ecclesiæ.* Traduction de M. l'abbé CHARPENTIER. — Nous ne donnons pas le texte latin à cause de la longueur de la citation.

La doctrine enseignée par le Verbe de Dieu devenu le docteur des hommes n'a pas seulement transformé les pécheurs pour en faire des saints, elle a aussi répandu des torrents de science et de lumière dans le monde. Qui pourrait compter la multitude des disciples de Jésus-Christ qui, dans le cours des siècles, ont brillé par leur science éminente, non moins que par leur sainteté? Nous n'entreprendrons pas ici de les citer, un volume entier n'y suffirait pas ; n'en donner que quelques-uns serait s'exposer à laisser injustement de côté trop de noms illustres ; mais que l'on parcoure quelque grande collection de la vie des saints, et l'on sera saisi d'admiration à la vue du nombre des saints canonisés qui ont brillé par leur savoir : que l'on entre dans quelque grande bibliothèque où sont amassés les trésors de science que les âges passés nous ont légués, et l'on sera effrayé à la vue de tant d'ouvrages, quelquefois immenses, où les saints ont renfermé, en y ajoutant chacun son tribut, la somme des sciences naturelles ou divines que l'humanité possédait de leur temps. Et de nos jours, où la science semblerait, au dire de quelques-uns, se séparer des enseignements de notre Maître et s'opposer à l'Évangile : si l'on veut trouver un véritable savant, un homme ami de la vérité, qui la recherche et la reçoive simplement d'où qu'elle vienne et quelle qu'elle soit, n'est-ce pas encore parmi les disciples de Jésus-Christ qu'il faut la chercher? Les autres ne sont jamais des savants complets. On sent trop qu'ils redoutent et haïssent toute vérité qui ne flatte pas leur orgueil ou leurs autres passions.

Quelles actions de grâces ne devons-nous pas rendre à notre divin Docteur, pour tant de lumière qu'il a répandue dans le monde, et qu'il accorde à chacun de nous, suivant ses besoins et sa correspondance à la grâce? Il est le Dieu des sciences, *scientiarum Dominus;* il est la sagesse incréée, le Verbe ou la Science de Dieu. Allons à lui, recueillons pieusement les enseignements qu'il nous donne par la voix de sa sainte Église, et par les inspirations qu'il nous envoie du fond de son tabernacle. Ainsi nous serons des enfants de lumière et nous n'aurons à craindre ni les ténèbres de l'ignorance et du péché en cette vie, ni celles plus terribles encore de la damnation éternelle en l'autre.

III.

JÉSUS-CHRIST PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE EST NOTRE LÉGISLATEUR

Dans le saint Évangile, Notre-Seigneur Jésus-Christ ne nous enseigne pas seulement sa doctrine, il nous impose des devoirs, avec l'obligation de les accomplir ; il n'est pas seulement notre Maître ou notre Docteur, il est notre *Législateur*. Le prophète Isaïe avait dit : « Le Seigneur est notre législateur, et c'est lui qui nous sau- « vera ; » il nous visitera visiblement revêtu d'une chair mortelle ; il nous fera connaître la volonté de son Père céleste, il nous donnera des lois, nous enseignera à les observer et nous conduira ainsi au salut.

La loi est un règlement général, juste, fait et publié en forme de précepte et de commandement, pour le bien commun d'une société, par le supérieur qui a droit de la gouverner. Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui toute puissance a été donnée au ciel et sur la terre, possède évidemment celle de donner des lois aux hommes. Verbe de Dieu, il l'a fait dès l'origine, en imprimant dans l'âme humaine ces premiers principes qu'on appelle la loi naturelle, qui ne disparaissent jamais complètement, à quelque degré de corruption que le péché ait fait descendre l'homme. Il l'a fait plus explicitement à l'égard d'Adam et des patriarches, par les révélations dont il les a favorisés. Il l'a fait par l'entremise de Moïse et des anges, sur le mont Sinaï, au milieu des flammes et au bruit du tonnerre. Mais il l'a fait surtout en notre faveur, lorsqu'il est venu lui-même parmi nous, fils d'Adam comme nous, enseigner le saint Évangile, et lorsque, après avoir fait connaître sa doctrine et ses lois au peuple d'Israël, il dit à ses apôtres : « Allez dans l'uni- « vers entier et prêchez l'Évangile à toute créature » : *Euntes in mundum universum, prædicate Evangelium omni creaturæ* [1] ; commandement qui ne s'adressait pas seulement à la personne des apôtres et à tous les disciples qui étaient présents, mais à tous ceux qui leur succéderaient dans le cours des siècles [2].

1. *Matth.*, xviii, 19.

2. La loi du Nouveau Testament, ou la *loi évangélique*, dit le docteur Aberlé, est la loi absolument parfaite. Elle est parfaite parce qu'elle est fondée sur le Fils de Dieu, par lequel la grâce et la vérité, dans toute l'étendue de ces termes, sont directement entrées dans le monde. La loi du Nouveau Testament accomplit et abroge celle de l'Ancien Testament. L'abrogation d'une loi

Ce qui distingue essentiellement la loi nouvelle de la loi ancienne, c'est qu'elle n'est pas purement extérieure. Outre les préceptes tels que ceux de faire pénitence, de recourir aux Sacrements, d'observer le Décalogue, il y a la grâce, la charité intérieure que cette loi procure et imprime dans les âmes au moyen de la foi, de la pénitence et des sacrements, principalement du sacrement de l'Eucharistie qui contient la source même de la grâce. Cette partie de la loi évangélique en est l'âme, et c'est à cause d'elle qu'on la distingue de l'ancienne loi par le nom de loi de grâce. Elle n'est pas seulement une loi écrite, elle est la loi vivante et qui donne la vie. C'est ce qui fait dire à l'apôtre S. Paul : « La loi de l'Esprit « de vie, qui est dans le Christ Jésus, m'a affranchi de la loi du « péché et de la mort [1]. » La loi de l'Esprit de vie est celle que l'Esprit saint qui donne la vie imprime dans nos cœurs ; c'est la grâce divine qui nous vient de Jésus-Christ, qui nous délivre de l'inclination désordonnée que nous ressentons pour le péché, qui nous purifie de nos fautes par lesquelles nous serions, sans elle, condamnés à la mort éternelle, qui nous donne enfin les forces nécessaires pour triompher du péché et de la mort. Cette loi inté-

peut avoir lieu d'une double façon : la loi peut perdre sa vertu obligatoire ; elle peut recevoir une extension nouvelle et une nouvelle base obligatoire. L'un et l'autre s'est réalisé à l'égard de la loi ancienne par la loi nouvelle.

En tant que la loi ancienne avait un caractère préparatoire, la loi nouvelle l'a abrogée ; en tant qu'elle est la restauration de la loi naturelle, elle est élargie dans ses dispositions et repose sur le fondement de l'amour, au lieu de reposer sur celui de la crainte. C'est pourquoi on nomme la loi nouvelle la loi de l'amour, *lex charitatis*, par opposition à la loi de la crainte qui est le caractère de la loi ancienne. La loi nouvelle, n'étant pas seulement une règle extérieure, mais étant l'expression vivante de la grâce, qu'elle suppose et qui fait son essence, porte en elle la possibilité de son accomplissement et donne la force de se délivrer du péché à celui qui l'observe. Sous ce rapport, elle s'appelle la loi de grâce et de la liberté, ou la loi évangélique.

Il ne faut pas concevoir la loi du Nouveau Testament comme étant simplement l'ensemble des dispositions législatives contenues dans les livres du Nouveau Testament ; mais elle est l'ensemble des règles données par Jésus-Christ, Fils de Dieu. L'Église du Nouveau Testament est dépositaire de ces règles ; elle a seule le droit de déterminer ce qui appartient ou non à la loi nouvelle. Ces décisions, émanées de l'Église, doivent être distinguées des dispositions de la législation purement ecclésiastique ; car quant aux dispositions divines, l'Église ne fait que les promulguer ; elle ne peut ni les abroger ni les modifier, tandis que les lois purement ecclésiastiques dont elle est la source, elle peut les changer ou les abolir. (*Dict. encyclop. de la théol. cathol.*)

1. Lex enim spiritus vitæ in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis. (*Rom.*, VIII, 2.)

rieure, cette grâce que notre divin Législateur nous donne, nous était promise par le prophète Jérémie : « Voici l'alliance que je « ferai avec la maison d'Israël après ces jours-là, dit le Seigneur : « Je mettrai ma loi dans leurs entrailles et je l'écrirai dans leur « cœur; et je serai leur Dieu, et eux seront mon peuple [1]. » Dieu avait livré la loi ancienne, gravée sur des tables de pierre, parce que c'était uniquement la lettre de la loi qu'il donnait; mais la loi nouvelle est imprimée par lui dans les entrailles et dans les cœurs de ceux qui la reçoivent, parce qu'elle est grâce et charité : or, c'est dans le cœur, c'est au plus intime de l'être humain que la grâce et la charité résident.

Toute loi a pour objet d'enseigner aux hommes ce qu'ils doivent faire, et de les obliger à l'accomplissement de ce devoir. C'est ce que fait admirablement la grâce de Jésus-Christ et c'est pourquoi le nom de loi lui convient, comme celui de législateur au divin Maître qui nous la donne. N'est-ce pas la grâce, en effet, qui, par la lumière qu'elle communique à l'âme, l'éclaire, lui montre ce qu'elle doit faire? N'est-ce pas elle qui agit doucement sur sa volonté, et l'incline à faire le bien qu'elle lui montre, à remplir les devoirs qu'elle lui révèle? Aussi, S. Paul, le grand docteur de la loi et de la grâce qu'on ne se lasse pas de citer, dit-il : « Notre « suffisance vient de Dieu, qui nous a rendus propres à être les « ministres de la nouvelle alliance, non par la lettre, mais par « l'esprit : car la lettre tue, tandis que l'esprit vivifie [2]. » La lettre sans l'esprit tue, parce qu'elle fait connaître le péché qu'il faut fuir et la vertu qu'il faut pratiquer, sans donner en même temps les forces nécessaires pour accomplir l'un et l'autre devoir; d'où il résulte que l'inclination au péché s'accroît par la connaissance que l'on a de lui, que la volonté finit par être vaincue, et que le péché commis est d'autant plus grave que sa malice est plus connue; de même l'omission du bien est aussi plus coupable lorsqu'on n'ignore pas l'obligation de l'accomplir. C'est ainsi que la lettre tue, non par elle-même, mais parce qu'elle est pour la faiblesse de l'homme une occasion de chute et de prévarication. Au

1. Sed hoc erit pactum, quod feriam cum domo Israel, post dies illos, dicit Dominus : Dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam ; et ero eis in Deum, et ipsi erunt mihi in populum. (*Jerem.*, XXXI, 33.)

2. Sed sufficientia nostra ex Deo est : qui et idoneos nos fecit ministros novi Testamenti, non littera sed Spiritu. Littera enim occidit; Spiritus autem vivificat. (*II. Cor.*, III, 5, 6.)

contraire, la foi, la grâce, la charité intérieure et les autres dons que Dieu verse dans l'âme, l'Esprit, en un mot, vivifie parce qu'il réprime la concupiscence, vient en aide à notre faiblesse, nous presse de fuir le péché, nous donne des forces pour observer les lois de Dieu. Le prophète Ézéchiel annonçait cette loi bienfaisante, si supérieure à l'ancienne, lorsqu'il disait : « Je répandrai sur vous une « eau pure, et vous serez purifiés de toutes vos souillures, et je « vous purifierai de toutes vos idoles. Et je vous donnerai un cœur « nouveau, et je mettrai un esprit nouveau au milieu de vous; et « j'ôterai le cœur de pierre de votre chair, et je vous donnerai un « cœur de chair. Et mon Esprit, je le mettrai au milieu de vous, « et je ferai que vous marchiez dans mes préceptes et que vous « gardiez mes ordonnances, et que vous les pratiquiez [1]. » Cet Esprit divin sera votre lumière, votre soutien, votre force.

Si nous voulions démontrer ici l'excellence de la loi que notre divin Jésus nous a donnée en qualité de législateur et qu'il continue de nous donner à chaque instant par sa grâce, la matière serait infinie. Signalons seulement quelques-uns de ses principaux caractères.

La première excellence de la loi évangélique est que Dieu a daigné nous la donner immédiatement par lui-même. C'est de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu comme le Père et le Saint-Esprit, que nous la tenons sans intermédiaire. La loi ancienne avait été promulguée par le ministère des anges et de Moïse; mais nous, c'est la parole du Verbe divin, fait homme pour nous instruire et nous sauver, que nous avons entendue. Le Père Éternel avait promis à Moïse, et Moïse à son tour promettait au peuple d'Israël, ce législateur divin; il disait : « Le Seigneur ton Dieu te suscitera un pro- « phète de ta nation, d'entre tes frères, comme moi : c'est lui que « tu écouteras; comme tu as demandé au Seigneur ton Dieu à Horeb, « quand l'assemblée fut réunie, et comme tu as dit : Que je n'en- « tende plus la voix de mon Dieu, et que je ne voie plus ce très « grand feu afin que je ne meure pas. Et le Seigneur me répon- « dit : Ils ont bien dit toutes choses. Je leur susciterai un prophète

1. Et effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinatibus vestris, et ab universis idolis vestris mundabo vos. Et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri, et auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum. Et Spiritum meum ponam in medio vestri; et faciam ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis, et operemini. (*Ezech.*, XXXVI, 25-27.)

« du milieu de leurs frères, semblable à toi, et il leur dira tout ce « que je lui aurai ordonné. Or, celui qui ne voudra pas écouter ses « paroles, qu'il dira en mon nom, c'est moi qui m'en vengerai [1]. »

Le prophète que le Père Éternel promettait ainsi solennellement à son peuple n'était autre que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même. S. Pierre et S. Étienne le déclarent, en citant ce texte dans leurs discours adressés aux Juifs. Dieu véritable, il a dissimulé sa majesté infinie; il s'est fait homme, prenant une chair humaine dans le sein d'une vierge de la race de David; il a vécu au milieu de son peuple, promulguant lui-même sa loi évangélique, non plus au milieu d'un appareil terrible, comme sur le mont Sinaï, mais avec une douceur, avec une bénignité et un amour ineffables, montrant, par toute sa conduite, qu'il était réellement celui dont David a dit : « Le Seigneur est doux et il est droit : » *Dulcis et rectus Dominus.* Il est doux et suave par sa bonté, sa miséricorde et les bienfaits qu'il répand : il est droit par sa justice et son amour de toute vertu. Le prophète ajoute : « C'est pour cela qu'il « donnera à ceux qui pèchent la loi pour rentrer dans la voie. Il « conduira dans la justice ceux qui sont dociles, et il enseignera « ses voies à ceux qui sont doux [2]. » Il leur enseignera ce qu'ils doivent faire pour fuir les erreurs et les vices, pour expier leurs fautes par la pénitence, pour vivre saintement et vertueusement.

Un autre caractère de la loi, que le divin Législateur est venu nous apporter, est son universalité. Elle est faite pour tous les hommes; tous doivent la recevoir et s'y soumettre. La loi de Moïse était une loi particulière donnée aux seuls descendants d'Abraham ou plutôt de Jacob : elle n'obligeait qu'eux seuls : mais la loi évangélique oblige tous les peuples du monde ; sans la foi et sans la fidélité à garder les préceptes que cette loi renferme, il n'y a pas de salut possible. Jésus-Christ, qui nous la donne, est le souverain Maître de tous les hommes, car c'est lui qui les a créés parce qu'il est Dieu. Il est aussi leur souverain maître parce que, comme homme, il est leur Rédempteur et leur Sauveur. Or, il leur a donné cette loi pour les conduire au salut. S'ils ont la foi et s'ils observent les préceptes qui leur sont imposés, ils seront guéris de tous leurs maux spirituels et comblés de tous les biens célestes

1. Prophetam de gente tua, etc. (*Deuter.*, XVIII, 15-19.)

2. Bonus et rectus Dominus : propter hoc legem dabit delinquentibus in via. Diriget mansuetos in judicio ; docebit mites vias suas. (*Ps.* XXIV, 8, 9.)

qu'il désire leur communiquer. Mais, sans l'accomplissement de cette double condition, il n'y a pas de salut; sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu, et la foi sans les œuvres ne servirait elle-même de rien, car la foi sans les œuvres est une foi morte.

Ajoutons que la loi de grâce tend uniquement au bien des âmes. Notre divin Législateur nous l'a donnée pour nous conduire au salut et à l'éternelle gloire. S'il a paru au milieu de nous, pauvre, accablé de souffrances et d'opprobres; s'il a voulu mourir sur la croix, ce fut pour nous montrer qu'il ne venait pas apporter aux hommes les richesses, les honneurs, les plaisirs du monde, mais le mépris de toutes ces choses passagères et dangereuses. Ce qu'il veut de nous, c'est que nous soyons saints, justes et parfaits, et c'est vers ce but que tend toute sa loi. En récompense des vertus dont il nous a donné le précepte et l'exemple, il nous promet, si nous les pratiquons, non pas l'abondance des biens de la terre, mais l'abondance des biens du ciel. Ce n'est pas non plus par la crainte, mais par l'amour, qu'il veut nous amener à suivre fidèlement sa loi. Cependant il nous fait connaître les maux terribles qui attendent dans la vie future ceux qui lui seront infidèles, afin de ramener au moins par la crainte ceux que l'amour ne suffirait pas à retenir sous le joug si doux qu'il leur impose; il n'oublie pas que, pour l'homme, la crainte est le commencement de la sagesse.

L'ancienne loi venait aussi de Dieu et avait pour fin le salut des hommes. Mais cette fin était rejetée à l'arrière-plan; les biens et les maux temporels semblaient en être l'unique sanction; les vertus intérieures, qui sont la véritable perfection de l'âme, n'étaient, aux yeux de la plupart des Juifs, que d'une importance tout à fait secondaire : il leur suffisait de la justice légale, c'est-à-dire des pratiques extérieures, des purifications diverses que la loi leur imposait. Peu leur importait que le vase, c'est-à-dire le cœur, ne fût rempli que de corruption, d'impiété, de haine, pourvu que la lettre des prescriptions mosaïques fût intégralement gardée. Sans doute, la loi demandait autre chose; les âmes qui cherchaient ce que recouvrait l'écorce de la lettre le trouvaient : mais ces âmes étaient d'autant plus rares que les gloses des Scribes et des Pharisiens favorisaient l'interprétation purement littérale, et ne cherchaient rien au delà.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre Législateur suprême, a con-

damné ces interprétations qui faisaient de la loi un corps sans âme; il en a révélé l'esprit; il a dicté les lois qui régissent, non pas seulement les actes extérieurs, mais les actes intérieurs de l'homme, de son intelligence, de sa volonté, de son cœur; il a fait connaître la nécessité de pratiquer la vertu, et en même temps il a donné la force sans laquelle l'homme ne pourrait le faire. Sa loi est sainte et elle sanctifie les hommes; sa loi est parfaite, et elle les rend parfaits; sa loi est une loi de grâce et elle nous rend agréables à Dieu; elle fait de nous des enfants de Dieu, dignes du royaume céleste. C'est ainsi que, par la loi de l'Évangile, le Fils de Dieu atteint le but qu'il s'est proposé en se faisant homme et en mourant sur la croix : rétablir les hommes dans la justice et dans leurs droits à l'héritage céleste. C'est ce que dit S. Paul, dans son Épître à Tite : « La grâce de Dieu notre Sauveur est apparue à « tous les hommes, nous enseignant à renoncer à l'impiété et aux « désirs du siècle, et à vivre sobrement, justement et pieusement « dans ce monde, attendant la bienheureuse espérance et l'avè- « nement de la gloire du grand Dieu et de notre Sauveur Jésus- « Christ, qui s'est livré lui-même à nous afin de nous racheter de « toute iniquité et de se faire un peuple pur, agréable et zélé pour « les bonnes œuvres [1]. »

Enfin la loi ancienne était, pour sa partie cérémoniale et son histoire, la figure et l'ombre des mystères que Dieu devait accomplir pour la rédemption et le salut des hommes. Toute la loi, tous les prophètes redisent à chaque page les promesses des biens que Dieu devait accorder, non seulement au peuple d'Israël, mais à l'humanité tout entière, pour le salut de tous. Ce que la loi ancienne promettait, la loi nouvelle le contient et le donne; tous ces biens dont parlaient les prophètes, Dieu les verse avec abondance dans le sein de ceux qui croient en Jésus-Christ et s'attachent à pratiquer sa loi. S. Jean-Baptiste disait : « La loi a été donnée par « Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ [2]. » Non

1. Apparuit enim gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem et sæcularia desideria, sobrie et juste et pie vivamus in hoc sæculo : expectantes beatam spem, et adventum gloriæ magni Dei, et Salvatoris nostri Jesu Christi. Qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate, et mundaret sibi populum acceptabilem sectatorem bonorum operum. (*Tit.*, II, 11-14.)

2. Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum. (*Joann.*, I, 17.)

pas que Moïse fût l'auteur de la loi : mais il a été l'instrument dont Dieu s'est servi pour la donner aux hommes. Cette loi donnée par Moïse, Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est pas venu la détruire, mais l'accomplir et la rendre parfaite.

Le divin Législateur, en nous donnant sa loi qui nous oblige, parce qu'il est notre Créateur, notre Rédempteur, notre Maître absolu, ne nous a pas privés de la liberté. Nous pouvons à notre gré accepter les préceptes qu'il nous donne ou les repousser ; mais à ces préceptes il y a une sanction. Heureux ceux qui les gardent ; malheureux, éternellement malheureux ceux qui les méprisent et se révoltent contre eux. Nous lisons dans le Deutéronome que Moïse dit au peuple d'Israël, après avoir reçu de la main de Dieu les tables de pierre, sur lesquelles le Décalogue était gravé : « Et « maintenant, Israël, qu'est-ce que le Seigneur ton Dieu demande « de toi, si ce n'est que tu craignes le Seigneur ton Dieu, que tu « marches dans ses voies, que tu l'aimes, que tu serves le Sei- « gneur ton Dieu en tout ton cœur et en toute ton âme ; et « que tu gardes les commandements du Seigneur et ses céré- « monies, que moi, je te prescris aujourd'hui, afin qu'il t'arrive « du bien ? Voici que le ciel, le ciel du ciel, la terre et tout ce qu'elle « contient sont au Seigneur ton Dieu. Et cependant le Seigneur « s'est uni étroitement à tes pères, il les a aimés et il a choisi leur « postérité après eux, c'est-à-dire, vous, d'entre toutes ces nations, « comme il est prouvé aujourd'hui. Opérez donc la circoncision « de votre cœur, et ne rendez plus votre cou inflexible [1]. » Soyez soumis et dociles à sa loi. — Si Dieu, en reconnaissance des bienfaits dont il avait comblé Israël, exigeait l'amour de ce peuple, s'il exigeait son obéissance, parce qu'il est le souverain Seigneur du ciel et de la terre : comment pourrions-nous lui refuser notre obéissance et notre amour, nous qui connaissons mieux encore ses grandeurs et ses droits, nous qu'il a comblés de bienfaits plus abondants et plus précieux, nous qu'il a instruits lui-même dans sa loi, qu'il a rachetés au prix de son sang, et qu'il nourrit de sa chair adorable ? Et si tant de bienfaits ne suffisent pas pour assurer notre obéissance, souvenons-nous de la sanction suprême de la loi qui nous est imposée ; souvenons-nous de ce que Jésus-Christ lui-même nous apprend du sort qui attend les méchants, et de celui

1. Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, etc. (*Deut.*, x, 10 et seq.)

réservé aux justes : *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam :* « Et ceux-là s'en iront à l'éternel supplice, « et les justes dans la vie éternelle [1]. » Notre sort est dans notre main ; c'est à nous aussi bien qu'aux Israélites que Moïse dit : « Voici que je mets aujourd'hui en votre présence la bénédiction « et la malédiction : la bénédiction, si vous obéissez aux comman- « dements du Seigneur votre Dieu, que je vous prescris aujour- « d'hui ; la malédiction, si vous n'obéissez pas aux commande- « ments du Seigneur votre Dieu [2]. »

Notre divin Législateur tient tant à nous voir fidèles à sa loi, parce que cette fidélité nous procurera des biens infinis et nous épargnera des maux affreux, qu'il a daigné nous donner lui-même l'exemple de l'obéissance. Il s'est soumis à la loi de Moïse, malgré son imperfection et les difficultés presque insurmontables qu'elle présentait à la faiblesse humaine. Il s'y est soumis, quoiqu'elle ne l'obligeât en aucune manière, qu'il en fût le maître et qu'il vînt pour l'abroger. « Mais lorsqu'est venue la plénitude du temps, « dit S. Paul, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme, soumis « à la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi, pour que « nous reçussions l'adoption des enfants [3]. » En se soumettant lui-même à la loi de Moïse, il nous a délivrés de ce joug pesant que les anciens pères n'avaient pu porter ; il nous a délivrés, au prix de sa passion, de la malédiction de la loi ancienne, loi de rigueur et de crainte, pour nous imposer son joug suave et son fardeau léger. N'est-ce pas pour nous un encouragement puissant, une bien douce consolation de voir notre divin Maître marcher le premier dans la voie de l'obéissance, afin de nous donner l'exemple ? Il n'a pas seulement accepté ce que la loi de Moïse imposait de plus dur et de plus humiliant, la circoncision, le rachat au jour de la Présentation, comme s'il eût été un vil esclave : il a embrassé avec joie la loi particulière que son Père avait faite pour lui, la loi de la

1. Ibunt hi in supplicium æternum, hi autem in vitam æternam. (*Matth.*, xxv, 46.)

2. En propono in conspectu vestro hodie benedictionem et maledictionem : benedictionem si obedieritis mandatis Domini Dei vestri, quæ ego hodie præcipio vobis : maledictionem, si non obedieritis mandatis Dei vestri. (*Deuter.*, xi, 26-28.)

3. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. (*Galat.*, iv, 4, 5.)

souffrance, de l'ignominie et de la mort sur la croix, pour le salut des hommes. Qui pourrait se plaindre et refuser l'obéissance qui doit le conduire à la victoire et au royaume céleste, lorsqu'il voit le législateur lui-même donner de tels exemples, pour l'exciter, le fortifier, le consoler au milieu des épreuves et des difficultés dont est semé tout chemin qui conduit à la vie ?

Et, dès ici-bas, quels avantages infinis ne trouvons-nous pas à suivre la voie que notre Législateur nous a tracée ? Ne nous dit-il pas : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père « l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure en « lui [1] ? » Ailleurs il dit encore : « Si vous m'aimez, gardez mes com- « mandements : et je prierai le Père et il vous donnera un autre « consolateur pour qu'il demeure avec vous éternellement, l'Esprit « de vérité que le monde ne peut recevoir [2]. » Est-il un trésor comparable à celui que Jésus-Christ promet à ceux qui garderont sa parole, qui observeront fidèlement ses lois ? L'adorable Trinité tout entière fera sa demeure en eux, et l'Esprit de Dieu sera leur consolateur pendant cette vie et la source de leur bonheur pendant l'éternité ! Selon une autre parole de Notre-Seigneur : Le royaume même de Dieu sera en eux [3]. L'homme aurait-il jamais pu élever si haut son ambition et ses pensées ?

Et que nul ne perde confiance à la vue de la sublimité du but qu'il faut atteindre, et des difficultés qu'il s'agit de vaincre. Le Seigneur a dit, il est vrai, que la porte est étroite et que le chemin qui conduit à la vie éternelle l'est aussi, qu'il est difficile à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu [4]. Mais toute difficulté disparait pour quiconque met sa confiance en lui et s'attache avec amour à suivre ses traces. David qui disait à Dieu : « J'ai suivi, à « cause de vos paroles, des voies dures [5], » s'écriait aussi : « J'ai « couru dans la voie de vos commandements, lorsque vous avez di- « laté mon cœur [6]. » Les forces que nous avions perdues par le

1. Si quis diligit me, sermonem meum servabit : et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus. (*Joann.*, XIV, 23.)

2. Si diligitis me, mandata mea servate. Et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in æternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere. (*Ibid.*, 15-17.)

3. Regnum Dei intra vos est. (*Luc.*, XVII, 21.)

4. Quam angusta porta, et arcta via est quæ ducit ad æternam vitam. (*Matth.*, VII, 14.) — Dives difficile intrabit in regnum cœlorum. (*Id.*, XIX, 23.)

5. Propter verba labiorum tuorum, ego custodivi vias duras. (*Ps.* XVI, 4.)

6. Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum. (*Ps.* CXVIII, 32.)

péché originel nous sont rendues avec usure, lorsque nous voulons sérieusement être fidèles à Jésus-Christ et garder la loi. Attachons-nous à lui, ne cherchons à faire que sa sainte volonté et non pas la nôtre; aimons-le enfin comme il veut être aimé et selon la parole de S. Augustin, tout ce que nous voudrons faire, nous le ferons : *Ama et fac quod vis.*

N'est-ce pas pour nous aider à remplir fidèlement sa loi que ce divin Législateur a voulu demeurer jusqu'à la fin des siècles au milieu de nous? Il est avec son Église, pour qu'elle ne s'égare pas en nous interprétant ses divines volontés, pour qu'elle triomphe de tous ses ennemis, et qu'elle répande partout la lumière du salut. Mais son amour pour nous l'oblige à faire plus encore : il vit au milieu de nous quoique invisible à nos sens, comme autrefois au milieu des Juifs. Si nous manquons de sagesse, si nous manquons de forces pour bien pratiquer sa loi, ne craignons pas d'approcher de lui. Prosternons-nous devant son tabernacle; prenons place à sa table sainte et nous deviendrons forts; la fidélité à ses lois nous sera facile, le triomphe sur nos ennemis assuré et, par lui, la royauté céleste promise à ceux qui auront combattu le bon combat pendant leur vie mortelle.

IV.

JÉSUS-CHRIST PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE EST L'ÉPOUX DE L'ÉGLISE ET DES AMES JUSTES

Le Dieu qui daigne habiter parmi nous, et se donner à nous au Très Saint Sacrement de l'autel, est souvent appelé, dans la Sainte Écriture, du doux nom d'Époux; c'est un des titres qu'il affectionne. « Il a placé sa tente dans le soleil, dit le saint roi David; et lui-« même est semblable à un époux sortant de sa chambre nuptiale. « Il s'est élancé comme un géant pour parcourir sa carrière [1]. » Le prophète Isaïe célèbre en ces termes les grandeurs futures de la véritable Sion à laquelle le Seigneur donnera un nom nouveau. Cette Sion bénie est la sainte Église : « A cause de Sion je ne me tairai « pas, et à cause de Jérusalem, je ne me reposerai pas, jusqu'à ce « que paraisse son juste, comme une éclatante lumière, et que son « Sauveur, comme un flambeau, répande sa clarté. Et les nations

1. In sole posuit tabernaculum suum; et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo. Exultavit ut gigas ad currendam viam. (*Ps.* XVIII, 5.)

« verront ton juste, et tous les rois ton roi illustre : et l'on t'ap-« pellera d'un nom nouveau que la bouche du Seigneur nommera. « Et tu seras une couronne de gloire dans la main du Seigneur, et « un diadème royal dans la main de ton Dieu. Tu ne seras plus « appelée *delaissée*, et ta terre ne sera plus appelée *désolée*, mais « tu seras appelée : *Ma volonté en elle*, et ta terre *habitée*, parce « que le Seigneur s'est complu en toi, et ta terre sera habitée. Car « le jeune homme habitera avec la vierge, et tes fils demeureront « en toi. Et l'Époux se réjouira en son Épouse, et ton Dieu se ré-« jouira en toi [1]. » Ce fut lorsqu'il parut sur la terre revêtu de notre humanité, que ce divin Époux prit possession de l'Église son Épouse et s'unit à elle par des liens que rien ne saurait briser. Aussi, lorsque S. Jean-Baptiste lui rendit témoignage, le désigna-t-il sous ce nom d'Époux. « Vous m'êtes témoins vous-mêmes, « dit-il à ses disciples, que j'ai dit : Ce n'est pas moi qui suis « le Christ, mais j'ai été envoyé devant lui. *Celui qui a l'Épouse « est l'Époux ;* mais l'ami de l'Époux qui est présent et l'écoute « se réjouit de joie à cause de la voix de l'Époux. Ma joie est donc « maintenant à son comble [2]. » Et le Seigneur lui-même ne disait-il pas aux Pharisiens, qui se scandalisaient parce que les apôtres ne menaient pas une vie austère qui les distinguât du commun : « Est-ce que les fils de l'Époux peuvent pleurer, aussi long-« temps que l'Époux est avec eux [3] ? » C'est ainsi qu'il donne à lui-même le nom d'Époux, et à ses apôtres le nom de fils de l'Époux.

L'homme qui prend une épouse et la femme qui accepte un époux, se livrent l'un à l'autre, de sorte que pour l'âme, pour la chair et pour les biens terrestres, on peut dire qu'ils ne sont plus deux, mais un seul être. Ils n'ont plus qu'une seule âme, parce que l'époux aime son épouse comme lui-même et qu'elle lui porte un semblable amour. Ils n'ont plus qu'une même chair, parce qu'ils travaillent de concert et vivent de la même vie, et parce qu'ils sont ensemble le principe unique des enfants que Dieu leur donne.

1. *Is.*, LXII, 1-6.

2. Ipsi, vos mihi testimonium perhibetis quod dixerim : Non sum ego Christus ; sed quia missus sum ante illum. Qui habet sponsam, sponsus est : amicus autem sponsi, qui stat et audit eum, gaudio gaudebit propter vocem sponsi. Hoc ergo gaudium meum impletum est. (*Joann.*, III, 28, 29.)

3. Numquid possunt filii sponsi lugere quamdiu cum illis est sponsus ? (*Matth.*, IX, 15.)

Ils possèdent les mêmes richesses, car ce qui appartient à l'un appartient à l'autre.

Cette union des époux chrétiens est l'image fidèle de l'union qui existe entre Notre-Seigneur Jésus-Christ et son Église. Les fiançailles avaient eu lieu dès l'origine, lorsque, après le péché d'Adam, Dieu lui promit que de la femme naîtrait un Fils qui écraserait la tête du serpent. Les prophètes rappelèrent souvent, dans le cours des siècles, cette promesse et annoncèrent le jour de son accomplissement comme le dit S. Pierre : « Tous les prophètes depuis « Samuel, et tous ceux qui depuis ont parlé, ont annoncé ces « jours [1]. » Les épousailles du Fils de Dieu et de la nature humaine ont eu leur premier accomplissement dans le sein virginal de la bienheureuse Vierge Marie. Ce fut là, au moment à jamais béni de l'incarnation du Verbe, que l'humanité et la divinité furent unies eu une seule personne par des liens indissolubles. Le Fils de Dieu ne prenait, il est vrai, qu'un seul corps humain et qu'une seule âme humaine, mais ce corps et cette âme étaient de la même nature et tirés du même fond que les nôtres. Il y avait un lien de parenté avec nous créé par cette union. Ce lien allait devenir plus étroit bientôt, par la mort que Notre-Seigneur Jésus-Christ voulut endurer sur la croix pour toute l'humanité, et pour chacun de ses membres en particulier.

Ce fut alors que le divin Époux éleva son Épouse assez haut et l'enrichit assez pour qu'elle ne fût pas indigne de sa souveraine grandeur. Par sa mort il la délivra de la servitude du démon et du joug du péché qui la retenaient misérablement captive. Il la racheta et la sauva : dès lors elle lui appartenait à titre de justice; c'était une épouse achetée au prix de son sang. Il lui donna pour dot toutes les richesses de sa grâce et toutes celles de sa gloire, ce qui fait dire à S. Paul : « Le Christ a aimé l'Église, et s'est livré « lui-même pour elle, afin de la sanctifier, la purifiant par le baptême « d'eau, par la parole de vie ; pour la faire paraître devant lui une « Église glorieuse, n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable, « mais pour qu'elle soit sainte et immaculée [2]. »

1. Omnes prophetæ a Samuel, et deinceps qui locuti sunt, annuntiaverunt dies istos. (*Act.*, III, 24.)

2. Christus dilexit Ecclesiam et semetipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquæ, in verbo vitæ : ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata. (*Ephes.*, v, 25, 27.)

Ce sont ces épousailles du Fils de Dieu avec la sainte Église, par sa mort sur la croix, que l'auteur inspiré du Cantique des cantiques annonçait en disant : « Sortez et voyez, filles de Sion, le « roi Salomon avec le diadème dont le couronna sa mère au jour « de ses noces, et au jour de la joie de son cœur [1]. » La couronne du divin Époux, du véritable Salomon, c'est-à-dire du *roi pacifique* par excellence, c'est sa passion, c'est sa croix, c'est la mort cruelle et ignominieuse que lui fit endurer le peuple juif auquel il appartenait selon la chair. Et ce fut une couronne de gloire et d'honneur parce que, par sa passion, il acquit la gloire de son corps et l'exaltation de son nom. Par elle il vainquit le péché, triompha du démon, et fut glorifié dans le monde : ce qui fait dire à S. Paul : « Ce Jésus qui a été abaissé un peu au-dessous des « anges, nous le voyons, à cause de la mort qu'il a soufferte, cou- « ronné de gloire et d'honneur, ayant par la grâce de Dieu goûté « la mort pour tous [2]. » Et ce jour de la mort du divin Époux, l'Écriture le nomme « le jour de la joie de son cœur, » parce que son amour pour la sainte Église était si grand, son désir si ardent d'arracher les hommes au péché, de les délivrer du joug de Satan et de la damnation, de leur procurer la grâce et la gloire éternelle, que les souffrances les plus cruelles lui semblaient des délices, à cause du résultat qu'il en attendait. Il souffrait dans son corps adorable, il souffrait dans la partie inférieure de son âme, plus que jamais créature humaine n'a souffert ; mais sa volonté planait au-dessus de ces souffrances. Il les acceptait avec une joie indicible, parce qu'il entrait par elles en possession de sa sainte Église et qu'il rachetait nos âmes. Ses souffrances et sa mort étaient la dot qu'il constituait à son Épouse, et il se considérait comme trop heureux d'en devenir l'époux à ce prix. « Le « Christ est la voie qui conduit au Père, dit S. Ignace d'Antioche ; « c'est la voie que suivit tout le chœur des patriarches et des pro- « phètes, la voie par laquelle ont marché les apôtres, ces colonnes « qui soutiennent le monde ; c'est la voie que suit l'Église, l'Épouse

1. Egredimini et videte, filiæ Sion, regem Salomonem in diademate, quo coronavit illum mater sua in die desponsationis illius, et in die lætitiæ cordis ejus. (*Cant.*, III, 11.)

2. Eum autem, qui modico quam Angeli minoratus est, videmus Jesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum, ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem. (*Hebr.*, II, 9.)

« du Seigneur pour laquelle il a donné son sang comme dot, afin « de la racheter [1]. »

La Sainte Écriture nous apprend qu'Adam s'étant endormi d'un sommeil mystérieux, Dieu lui enleva une de ses côtes, et il en forma Ève, la première femme, qu'il lui présenta pour être son épouse et qui reçut le nom de mère des vivants. Ce fait, inscrit à la première page des annales de l'humanité, était l'image du grand mystère qui devait s'accomplir un jour sur le Calvaire. Jésus-Christ s'endormit sur la croix, du sommeil de la mort, et ce fut là que l'Église son Épouse lui fut livrée. La lance du soldat entr'ouvrit son côté sacré : il en sortit du sang et de l'eau, le sang de la passion qui racheta l'Église, et l'eau du baptême qui lui applique les mérites de ce sang et de cette passion, la purifie, la sanctifie et l'unit par la grâce à son divin Époux. Ève, tirée du côté d'Adam pour être la mère des vivants, ne fut, à cause du péché, que la mère de ceux qui meurent; mais l'Épouse du Christ, la sainte Église, sortie, elle aussi, du côté de son Époux, avec son sang, est la mère de ceux qui vivent de la vie de la grâce et qui vivront de celle de l'éternelle gloire [2]. Car l'Église est féconde, et les enfants qui lui doivent la vie sont destinés à peupler le ciel, après avoir quelque temps habité et mérité sur la terre.

Tous les descendants du premier homme et de la première femme sont invités à devenir les enfants ou les membres de la sainte Église; tous peuvent avoir part à l'union sacrée qui s'est accomplie entre le divin Époux et son Épouse mystique, mais à la condition qu'ils répondront à l'invitation qui leur est faite et qu'ils revêtiront la robe nuptiale, le vêtement d'innocence que Jésus-Christ leur a préparé et que l'Église est chargée de leur donner. Et parce que les âmes purifiées sont les membres vivants de la sainte Église, elles sont, avec l'Église et comme elle, les épouses de Jésus-Christ. S. Paul disait aux fidèles de Corinthe : « Je vous « ai fiancés à un époux unique, au Christ, pour vous présenter à lui

1. Christus est via quæ ducit ad Patrem; per quam introivit omnis Patriarcharum et Prophetarum chorus, et columnæ mundi Apostoli, et sponsa Domini Ecclesia, pro qua dotis nomine sanguinem suum fudit, ut eam redimeret. (S. IGNAT., apud BOSIUM, lib. I, cap. VI.)

2. Somnus Adæ mors erat Christi dormituri in mortem, ut de injuria perinde lateris ejus vera mater viventium figuraretur Ecclesia. (TERTULL., lib. *de Anima*.)

« comme une vierge pure [1]. » Et ces âmes que Jésus-Christ a choisies pour ses épouses, ces âmes qu'il appelle à lui chaque jour de tous les pays du monde, de tous les âges, de tous les sexes, de toutes les conditions, il les aime comme un fidèle époux doit aimer son épouse : ne sont-elles pas ses créatures les plus parfaites ? n'ont-elles pas été rachetées au prix de son sang ? ne sont-elles pas destinées à partager éternellement son bonheur, sa gloire, sa royauté céleste ? Elles ne sont pas de simples invitées aux noces que le Roi des rois fait à son Fils, et pour lesquelles il a tout préparé au ciel et sur la terre ; elles sont les reines du festin, parce qu'elles sont les épouses bien-aimées de celui dont les noces dureront à jamais.

Le Sage disait : « Toutes choses sont à vous, ô Seigneur qui « aimez les âmes [2] ; » mais s'il aime toutes les âmes, de quel amour n'est-il pas enflammé pour celles qui savent profiter de ce qu'il fait pour elles ? S. Paul écrivait à Timothée : « Le Dieu vivant « est le sauveur de tous les hommes, et pricipalement des « fidèles [3]. » Ce sont les fidèles qu'il aime, ce sont leurs âmes qui lui sont chères par-dessus tout, parce qu'elles sont pures et saintes à ses yeux et qu'il les considère comme ses épouses. Il dit, au livre des Proverbes : « Moi, j'aime ceux qui m'aiment » : *Ego diligentes me diligo* [4]. Quel ne sera donc pas son amour pour ces âmes qui le regardent comme leur époux, qui le recherchent de toutes leurs forces et ne veulent vivre que pour lui ? L'amour des enfants pour ceux qui leur ont donné la vie est grand sans doute ; la tendresse des mères pour le fruit de leurs entrailles, pour les enfants qu'elles ont élevés au prix de tant de soins et de sacrifices, ne saurait être dignement exprimée : cependant, réunissez dans un seul cœur tout l'amour de tous les enfants et de tous les parents qui ont vécu, ou qui vivront sur la terre : il n'égalera pas encore celui de Jésus pour les âmes créées à son image, rachetées par son sang, purifiées, ornées et sanctifiées par sa grâce. C'est cet amour dont l'Époux des Cantiques cherchait à exprimer l'ardeur et la tendresse, lorsqu'il disait : « Vous avez blessé mon

1. Despondi enim vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. (*II. Cor.*, XI, 2.)
2. Tua sunt omnia, Domine, qui amas animas. (*Sap.*, XI, 27.)
3. .... Deum vivum, qui est Salvator omnium hominum, maxime fidelium. (*I. Tim.*, IV, 10.)
4. *Prov.*, VIII, 17.

« cœur, ma sœur, mon épouse, vous avez blessé mon cœur par « l'un de vos yeux, et par un cheveu de votre cou [1]. »

Aucune intelligence créée, soit humaine, soit angélique, ne saurait concevoir combien est grande la faveur que le divin Époux nous fait de nous aimer ainsi. Qu'est-il, en effet, et que sommes-nous ? Il est l'infinie Majesté devant laquelle toute autre grandeur s'efface comme la moindre étoile en présence du soleil; il est le bien infini, la beauté infinie, d'où procèdent tout bien et toute beauté ; il est la gloire infinie, la béatitude infinie dont la vue seule suffira pour plonger les bienheureux du ciel dans un océan de bonheur, pendant toute l'éternité. Et nous, nous ne sommes que de misérables créatures, enfants de colère, en proie à la concupiscence et à toutes sortes d'inclinations mauvaises, condamnés à la mort temporelle et à l'exil, loin de notre véritable patrie, le ciel, à cause du péché que notre premier père nous a transmis, comme un funeste héritage; condamnés à la mort éternelle, à cause des péchés commis volontairement par nous. Et cependant, quoique nous fussions si peu de chose, et que nos fautes eussent encore aggravé sans mesure notre indignité, ce Dieu si bon nous a fait échapper à une condamnation justement méritée ; il a lavé et purifié nos âmes dans son propre sang par les sacrements institués à cet effet; il les a ornées de ses dons les plus précieux ; il les a faites aussi belles qu'il convient à la sublime dignité qu'il leur réservait; il les a prises enfin pour ses épouses, et il les aime d'un amour dont lui seul peut mesurer la force et la tendresse.

Moïse avait choisi pour femme une Éthiopienne, ou l'une de ces Madianites bronzées par le soleil qui habitaient sous des tentes. Son frère Aaron et sa sœur Marie le lui reprochaient vivement, et considéraient cette alliance comme indigne de lui et de sa famille. Le Verbe divin n'a pas dédaigné de prendre pour épouses nos âmes que le péché avait rendues étrangères à Dieu et à ses anges, qui habitaient dans les régions désolées du péché, qui étaient souillées, noircies, aveuglées par les ténèbres spirituelles, et dont les esprits immondes avaient fait leur demeure. Et les anges ne s'en offensèrent pas; ils ne se plaignirent pas à Dieu de ce qu'il prenait de telles âmes pour ses épouses. Le Fils de Dieu jugea lui-même qu'il pouvait le faire, sans manquer aux égards réclamés

1. Vulnerasti cor meum, soror mea, sponsa, vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum, et in uno crine colli tui. (*Cant.*, IV, 9.)

par sa souveraine Majesté, et les anges se réjouirent; ils jugèrent qu'un tel acte convenait à sa bonté infinie; ils le louèrent et le glorifièrent; ils le loueront et le glorifieront éternellement de ce qu'il a daigné faire ainsi pour nous. C'est que le Fils de Dieu est tout-puissant et que le choix qu'il fait d'une âme, l'amour qu'il conçoit pour elle, donnent à cette âme tout ce qu'il faut pour être vraiment à la hauteur de la dignité à laquelle il plaît à sa souveraine bonté de l'élever, fût-ce à la dignité de son épouse.

« Et moi, dit S. Jean, dans l'Apocalypse, je vis la cité sainte, la « nouvelle Jérusalem, descendant du ciel, d'auprès de Dieu, parée « comme une épouse, ornée pour son époux [1]; » afin qu'il soit charmé de sa vue et heureux d'habiter avec elle. Dans une autre vision, il dit encore : « Elles sont venues, les noces de l'Agneau, « et son Épouse s'y est préparée. Et il lui a été donné de se vêtir « d'un lin fin, éclatant et blanc. Ce lin fin, ce sont les justifications « des saints [2], » la pureté et la sainteté, toutes les œuvres justes et saintes.

C'est ainsi que notre divin Jésus orne nos âmes, qu'il admet au nombre de ses épouses, et la beauté qu'il leur donne ajoute à sa propre gloire. Plus il élève en sainteté et en grandeur des âmes qui, par elles-mêmes, étaient profondément misérables, plus il fait éclater la grandeur de sa puissance, de sa bonté, de son infinie miséricorde. L'âme, épouse de Jésus-Christ, reconnaît cet amour et cet infini bienfait; elle confesse qu'elle le doit tout entier, et sans mérite de sa part, à celui qui le lui accorde ; elle lui témoigne sa reconnaissance, et célèbre ses louanges avec le prophète Isaïe qui s'écriait : « Je me réjouirai dans le Seigneur et mon âme « exultera en mon Dieu ; parce qu'il m'a revêtu des vêtements du « salut, et du manteau de la justice, il m'a enveloppé comme « l'époux paré d'une couronne, et comme l'épouse ornée de ses « colliers [3]. »

Tel est l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour les âmes

1. Et ego Joannes vidi sanctam civitatem, Jerusalem novam descendentem de cœlo a Deo, paratam sicut sponsam, ornatam viro suo. (*Apoc.*, XXI, 2.)

2. Venerunt nuptiæ Agni, et uxor ejus præparavit se. Et datum est illi ut cooperiat se byssino splendenti et candido. Byssinum enim justificationes sunt sanctorum. (*Apoc.*, XIX, 7, 8.)

3. Gaudens gaudebo in Domino, et exultabo in Deo meo; quia induit me vestimentis salutis, et indumento justitiæ circumdedit me, quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis. (*Is.*, LXI, 10.)

qu'il a daigné admettre au nombre de ses épouses ; c'est ainsi qu'il les ennoblit et les enrichit, par amour, des dons de la grâce et de la gloire, dont il les comble. Pourrait-il oublier les âmes ses épouses ? Pourrait-il cesser de les aimer ? Les époux de la terre portent ordinairement sur eux quelque signe, quelque gage, une bague par exemple, qui leur rappelle l'amour de celles à qui leur vie appartient ici-bas. Le divin Époux de nos âmes porte aussi des signes, des gages indélébiles de son amour pour nous. Il est sorti glorieux du tombeau ; ni la souffrance ni la mort ne peuvent plus rien sur lui ; mais il a gardé les cicatrices des plaies de ses pieds, de ses mains et de son côté. S'il pouvait oublier qu'il nous aime, la vue de ces marques sacrées lui rappellerait ce qu'il a été et ce qu'il est pour nous. Aussi disait-il par la bouche d'Isaïe : « Voici que « je t'ai, dans mes mains, gravée [1], » c'est-à-dire : Tu es toujours présente devant mes yeux, et jamais je ne cesserai de penser à toi, ni de t'aimer.

L'amour seul peut payer l'amour et celui qui aime beaucoup désire être beaucoup aimé. L'épouse doit donc aimer son époux ; l'âme fidèle doit donc aimer Jésus. S. Jean disait : « Aimons Dieu, « parce que lui-même nous a aimés le premier [2]. » Si même il ne nous avait pas aimés, nous lui devrions encore notre amour, parce qu'il est l'être infiniment parfait, le bien essentiel et infiniment aimable : pourrions-nous refuser de l'aimer, lorsqu'il a daigné nous aimer le premier ? Mais pour que l'amour d'une âme pour son divin Époux soit véritable et constant, il convient que cette âme recoure habituellement à quelques moyens propres à l'entretenir.

Le premier moyen de demeurer fidèle à l'amour de Dieu est d'entretenir ordinairement dans son esprit quelque bonne pensée, quelque souvenir pieux, quelque considération propre à ranimer cet amour et à l'exciter encore davantage. Il faut se rappeler sa divine présence, sa bonté, sa puissance, sa beauté, sa suavité, sa libéralité, sa magnificence et ses autres perfections. Il faut élever souvent son cœur vers Dieu par des désirs ardents, des aspirations brûlantes, des oraisons jaculatoires ; il faut désirer surtout de l'aimer d'un amour parfait, de lui plaire par une pureté semblable à celle des anges, de le servir sur la terre avec une soumission et une exactitude qui ressemblent à celle de ces esprits bienheureux ;

1. Ecce in manibus meis descripsi te. (*Is.*, XLIX, 16.)
2. Diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos. (*I. Joann.*, IV, 19.)

il faut enfin désirer ardemment de voir un jour au ciel son infinie beauté, de posséder sa gloire éternelle, et d'être uni par la béatitude céleste à sa bonté infinie. Et lorsqu'on s'aperçoit de quelque négligence dans l'entretien de ces saintes pensées et de ces pieux désirs, on doit reconnaître son ingratitude, confesser sa paresse, sa négligence, sa faute, demander humblement pardon et redoubler de zèle et de vigilance pour persévérer dans cette sainte pratique. Même au milieu des occupations les plus absorbantes, on peut réserver quelque chose de son intelligence et de son cœur pour Dieu.

Un second moyen de conserver précieusement et d'augmenter chaque jour le trésor de l'amour de Dieu, est d'avoir recours à lui, de le consulter pour toutes ses affaires, qu'on ait à les traiter seul ou avec les hommes. Il faut examiner en tout ce qui sera le plus conforme à sa sainte volonté, ce qui servira le plus à sa gloire ou au bien des âmes ; et si, pour des affaires graves, on doit avoir recours aux lumières des hommes, il faut prier le Seigneur pour qu'il soit lui-même leur lumière.

Enfin, si l'on veut avancer dans l'amour de Dieu, et ne pas s'exposer à le perdre, on doit s'appliquer à considérer en toutes choses sa sainte volonté, et s'y soumettre sans murmure ou même avec joie, quelque rudes que soient parfois à la nature les épreuves par lesquelles on passe. Les afflictions les plus pénibles ne nous viennent pas moins de la main de Dieu que les consolations; s'il nous les envoie, lui qui nous aime infiniment, c'est qu'elles nous sont utiles pour ce monde ou pour l'autre. Celui qui veut suivre Jésus doit prendre sa croix, pour marcher sur ses traces, et cette croix, ce n'est pas à nous de la choisir ordinairement : celles que Dieu nous envoie sans que nous y soyons pour rien sont les meilleures; mais il faut les porter humblement, avec résignation, avec joie ; il faut se reconnaître heureux d'avoir quelque chose à souffrir avec Jésus-Christ et par lui.

Un tel amour doit être constant. L'Épouse des Cantiques disait : « J'ai rencontré celui que chérit mon âme : je l'ai saisi et je ne le « laisserai pas aller [1]. » S. Paul disait : « Je suis certain que ni « mort, ni vie, ni anges, ni principautés, ni puissances, ni choses « présentes, ni choses futures, ni violence, ni ce qu'il y a de plus

1. Inveni quem diligit anima mea : tenui eum : nec dimittam. (*Cant.*, III, 4.)

« élevé, ni ce qu'il y a de plus profond, ni aucune créature ne « pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ « Jésus, Notre-Seigneur [1]. » Hélas! nous sommes faibles et nous n'avons pas reçu, comme l'Apôtre, l'assurance de notre persévérance finale : mais avec la grâce de Dieu, si nous la demandons et si nous veillons à y être toujours fidèles, nous demeurerons, comme lui, attachés inébranlablement à notre divin Époux : nous dirons comme l'Épouse des Cantiques : *Tenui eum nec dimittam :* « Je l'ai saisi et je ne le laisserai pas aller. »

L'âme devenue l'épouse de Jésus-Christ par la grâce, et brûlante d'amour pour cet Époux divin, écoutera fidèlement sa parole et profitera de ses enseignements, « parce que l'homme est le chef de « la femme comme le Christ est le chef de l'Église [2], » dit S. Paul. Elle s'écriera avec le Psalmiste : « Que vos paroles sont douces « à ma gorge, plus douces que le miel à ma bouche [3]; » c'est-à-dire : Que j'aime à les répéter après vous, parce qu'elles sont les délices de mon cœur! Et encore : « Votre parole est une lampe qui « éclaire mes pieds, et une lumière dans mes sentiers [4]. — J'ai « caché vos paroles au fond de mon cœur, afin de ne point vous « offenser [5]. — Je suis prêt et je n'hésite pas à garder vos com- « mandements [6]. » Le divin Époux, de son côté, donnera des lumières de choix aux âmes ses épouses qui lui seront les plus fidèles; quelquefois il portera la bonté jusqu'à les favoriser de visions et de révélations, signes sensibles et incontestables de l'amour qu'il leur porte. Les vies des saints sont remplies de ces témoignages de tendresse du divin Époux : si toutes les âmes pieuses ne sont pas l'objet de telles faveurs, elles n'en apprennent pas moins, par ces exemples, combien le Seigneur est bon pour ceux qui le servent.

L'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour les âmes qui lui

1. Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit me separare a charitate Dei quæ est in Christo Jesu Domino nostro. (*Rom.*, VIII, 38, 39.)

2. Quoniam vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ. (*Ephes.*, V, 22.)

3. Quam dulcia faucibus meis eloquia tua! super mel ori meo. (*Ps.* CXVIII, 103.)

4. Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis. (*Ibid.*, 105.)

5. In corde meo abscondi eloquia tua ut non peccem tibi. (*Ibid.*, 11.)

6. Paratus sum et non sum turbatus, ut custodiam mandata tua. (*Ibid.*, 60.)

appartiennent d'une manière si intime le porte nécessairement à leur communiquer ses biens. Entre l'époux et l'épouse, tous les biens sont communs : ils ont le même héritage, la même demeure, la même table, la même chambre nuptiale, la même chair ; et c'est à cause de cette communauté de biens, dit S. Bernard, que Jésus-Christ a donné le nom de ses épouses aux âmes qui l'aiment [1]. Les saints ont été prédestinés de Dieu, à cause de Jésus-Christ, et Dieu n'a créé l'humanité que pour les saints qui devaient en sortir. Si l'homme a quelque grandeur, c'est uniquement aux saints qu'il la doit et c'est en eux qu'elle brille de tout son éclat. David disait au Seigneur : « Je considérerai vos cieux, les œuvres de « vos doigts, la lumière et les étoiles que vous avez affermies. « Qu'est-ce que l'homme pour que vous vous souveniez de lui, et « le fils d'un homme, pour que vous le visitiez? Vous ne l'avez « abaissé qu'un peu au-dessous des anges ; vous l'avez couronné « de gloire et d'honneur, et vous l'avez établi sur les œuvres de « vos mains. Vous avez mis toutes choses sous ses pieds, les brebis, « les bœufs et de plus les animaux des champs ; les oiseaux du ciel « et les poissons de la mer qui parcourent les sentiers de la mer. « Seigneur notre Seigneur ! que votre nom est admirable dans toute « la terre [2]. » Mais ces dons de l'ordre naturel que Dieu fait à l'homme à cause des âmes choisies, épouses bien-aimées de son divin Fils, sont peu de chose si on les compare aux dons de l'ordre surnaturel qu'il accorde à ces âmes, aux consolations, à la joie, à la douce et confiante espérance dont il les pénètre, à la fécondité qu'il leur communique ; car la sainte Église, l'Épouse par excellence de notre divin Jésus, n'est pas seule féconde ; ce n'est pas d'elle seule que le Prophète disait : « Louez le Seigneur, stérile « qui n'enfantez pas ; chantez sa louange et poussez des cris de « joie, vous qui n'enfantiez pas, parce que les fils de la délaissée « seront plus nombreux que les fils de celle qui a un époux [3]. » La stérile, la délaissée était la gentilité qui se convertit à Dieu et,

1. Non sunt inventa æque dulcia nomina, quibus Verbi animæque, dulces ad invicem exprimerentur affectus, quemadmodum *sponsus* et *sponsa*, quippe quibus omnia communia sunt : una utriusque hæreditas, una domus, una mensa, unus thorus, una caro. (S. BERNARD., serm. VII, *in Cant.*)

2. Quoniam videbo cœlos tuos, etc. (*Ps.* VIII, 4, 10.)

3. Lauda, sterilis, quæ non paris ; decanta laudem, et hinni quæ non pariebas, quoniam multi filii desertæ magis quam ejus quæ habet virum. (*Is.*, LIV, 1.)

devenue l'Église, lui donna d'innombrables enfants, tandis que la Synagogue fut stérile à son tour. De même pour chaque âme en particulier : elle a été stérile, elle n'a produit aucun fruit de bonnes œuvres ni de sainteté, tant qu'elle a vécu séparée de son divin Époux ; mais du jour où elle s'est donnée à lui, sa fécondité a été merveilleuse, les fruits qu'elle a produits, aussi abondants que délicieux et agréables, devant Dieu et devant ses anges ; fruits de bénédiction que le Seigneur met en réserve pour les transformer au ciel en une gloire dont rien ne saurait nous donner une idée ici-bas, car, selon la parole de l'Apôtre : « L'œil n'a point vu, « l'oreille n'a point entendu, le cœur de l'homme n'a pas soupçonné « ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment. »

Mais entre tous les bienfaits que Dieu accorde aux âmes qui lui sont chères, à ses épouses bien-aimées et à sa sainte Église, il n'en est pas un que l'on puisse comparer ici-bas au don qu'il leur fait de lui-même. Il est présent à tous et à chacun par sa divinité et par les secours de sa grâce; il est présent à son Église selon la parole qu'il a dite à ses apôtres : « Allez, enseignez toutes les na- « tions, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé : « et voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consom- « mation du siècle [2]; » mais il y est aussi, et l'on peut dire, il y est surtout dans le très saint et très adorable sacrement de l'Eucharistie. Grâce à ce Sacrement divin, les âmes qui le cherchent, comme l'Épouse des Cantiques, savent où le trouver. Il est là, humblement caché sous des apparences qui ne sauraient inspirer la crainte. La foi seule révèle sa présence, mais la foi suffit et ne trompe pas. A chaque heure, à chaque instant, il est prêt à donner audience, à admettre dans son intimité quiconque vient vers lui en toute simplicité et avec amour. O vous qui aimez Jésus! Ames fidèles, épouses de Jésus-Christ, allez à votre divin Époux et aimez-le comme il vous aime!

1. Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum. (*I. Cor.*, II, 9.)

2. Euntes ergo, docete omnes gentes.... docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi. (*Matth.*, XXVIII, 19, 20.)

V.

JÉSUS-CHRIST PRÉSENT DANS L'EUCHARISTIE EST NOTRE VIE, ET L'ALIMENT SURNATUREL DE NOS AMES

On dit qu'un être est vivant, lorsqu'il possède en soi-même le principe de ses mouvements et de son action. Dieu possède la vie dans toute sa plénitude, et c'est de lui que la tiennent toutes les créatures qui participent à ce bienfait. Il ne possède pas seulement la vie, mais il est la vie elle-même, la vie infiniment parfaite qui se confond avec l'essence divine.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, possède la vie en lui-même, comme le Père qui la lui communique [1] : mais il n'est pas seulement la vie : il est notre vie. C'est le nom que S. Paul lui donne : « Lorsque aura paru le Christ, notre vie [2], » écrit-il aux fidèles de Colosses ; et le divin Maître ne dit-il pas lui-même : « Je « suis la voie, la vérité et la vie [3] ? ». Il est la *voie*, parce que, grâce à ses mérites, à la foi que nous avons en lui et à l'imitation de ses vertus, nous arrivons jusqu'à lui et nous possédons la vie bienheureuse. Il est la *vérité*, parce qu'il nous enseigne toute vérité et qu'il garde fidèlement toutes ses promesses. Il est la *vie*, parce qu'il nous a mérité la vie de la grâce et celle de la gloire et qu'il opère cette vie en nous, par sa divinité et par son humanité qui en est l'instrument. C'est en ce sens que S. Pierre l'appelle l'*Auteur de la vie*. « Vous avez demandé qu'on vous délivre un homme « homicide, et vous avez mis à mort l'auteur de la vie [4], » dit-il aux Juifs. Le Seigneur dit à son tour : « Je suis venu pour que « mes brebis aient la vie, et qu'elles l'aient avec plus d'abon-« dance [5]. » Déjà les justes avaient la vie par lui avant sa bienheureuse incarnation : mais il s'est fait homme pour souffrir et mourir, afin de leur dispenser ce bien avec une abondance et une libéralité plus grandes. C'est ainsi que Notre-Seigneur Jésus-

1. Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. (*Joann.*, v, 26.)

2. Cum Christus apparuerit vita nostra. (*Coloss.*, III, 3.)

3. Ego sum via, veritas et vita. (*Joann.*, XIV, 6.)

4. Vos petistis virum homicidam donari vobis ; auctorem vero vitæ interfecistis. (*Act.*, III, 15.)

5. Ego veni, ut oves meæ vitam habeant et abundantius habeant. (*Joann.*, x, 10.)

Christ, comme Dieu et comme homme, est véritablement notre vie.

Mais quelle est cette vie que nous devons à Jésus présent pour nous au Très Saint Sacrement ?

L'Écriture nous apprend qu'au commencement du monde, Dieu forma l'homme du limon de la terre, qu'il souffla sur son visage un souffle de vie, et que l'homme fut ainsi fait âme vivante [1]. S. Cyprien, S. Basile et plusieurs autres Pères n'entendent pas seulement ici la vie naturelle que Dieu donna à l'homme, mais la vie surnaturelle de la grâce dont il orna son âme et qui fit d'elle une âme vivante, dès l'instant de sa création [2]. Il lui communiqua quelque chose de son divin Esprit, en le faisant juste et saint, en l'élevant par sa grâce à la dignité de son fils adoptif. Il communiqua la vie à son corps, en lui unissant une âme immortelle, et lui accordant plusieurs autres dons qui lui permettraient de conserver la vie naturelle sans crainte de la perdre. Parmi ces dons, il faut nommer la justice originelle, qui établissait dans l'homme une si parfaite harmonie que rien ne pouvait lui nuire; les fruits du Paradis terrestre, dont la vertu nourrissante suffisait à entretenir les forces corporelles de l'homme sans qu'elles faiblissent jamais, jusqu'au jour où, sans passer par la mort, il aurait été introduit dans le ciel.

Telle fut la vie de l'âme et telle fut celle du corps que Dieu donna à l'homme dès l'origine, et que l'homme perdit par son péché. A cause de sa désobéissance, Adam fut privé de la grâce, de tous les dons surnaturels, et encourut la mort de l'âme. En même temps, la mort corporelle, avec tous les maux qui la préparent et l'accompagnent, devint son partage. Son corps qui n'était pas immortel par nature comme l'âme, mais par grâce, fut condamné à retourner en poussière après quelques années de rudes labeurs, pour l'entretien d'une vie menaçant à chaque instant de s'éteindre. Dieu prononça contre lui cette sentence qui, après plus de six mille ans, pèse encore de tout son poids sur l'humanité coupable :

1. Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem. (*Genes.*, II, 7.)

2. At certe vis intelligendi et cognoscendi conditorem et opificem suum inest etiam in hominibus. *Insufflavit* enim *in faciem*, hoc est aliquam gratiæ propriæ partem in hominem immisit, ut simile per simile cognoscat. (S. Basil. Magn., hom. X *in Ps.* XLVIII, n. 8.)

« C'est à la sueur de ton front que tu te nourriras de pain, jusqu'à « ce que tu retournes à la terre d'où tu as été tiré : puisque tu es « poussière, tu retourneras à la poussière [1]. »

Mais cette mort corporelle, quelque terrible qu'elle fût, n'était rien, comparée à la seconde mort, à la mort surnaturelle de l'âme qui commence par le péché et qui se consomme par la damnation éternelle; elle n'était rien, comparée à ce soulèvement des passions, à ces tentations de toutes sortes qui allaient faire leur proie du cœur de l'homme et l'entraîner d'iniquités en iniquités, d'abîmes en abîmes, jusqu'au plus profond de la corruption et de l'enfer.

Que le sort de l'humanité, que le sort de chacun de nous eût donc été terrible et lamentable, si Dieu n'avait pas eu pitié de l'humanité. Mais il est la vie, et son divin Fils a daigné se faire homme pour rendre aux hommes la double vie que le péché leur avait ôtée.

« L'âme qui aura péché mourra [2], » dit le Seigneur par la bouche du prophète Ézéchiel. Pour détruire la mort parmi les hommes, il fallait en enlever la cause et faire disparaître le péché. Jésus-Christ est donc venu; il a satisfait à la justice divine pour les péchés des hommes; il a fait aux coupables l'application de ses propres mérites; il les a justifiés; il leur a enseigné à refréner leurs passions et à réprimer leurs inclinations mauvaises. Ce n'était pas assez de les délivrer de leurs péchés passés et de les amener à n'en plus commettre, ce n'était pas assez de les arracher à l'enfer, il leur a rendu la vie surnaturelle avec tous les biens qui l'accompagnent : la foi, la charité, la grâce, les vertus infuses, tout ce qui fait vivre l'âme, parce que ces dons du Saint-Esprit permettent à Dieu lui-même d'habiter dans l'âme dont il est la vie. Et grâce à ces dons, l'âme qui possède la vie exerce librement, et avec bonheur, les actes qui lui sont propres. Par son intelligence, elle connaît et contemple Dieu; par sa volonté, elle l'aime, le goûte et se confie en lui ; et en l'aimant elle aime les biens célestes, et tout ce qui lui plaît, à cause de lui. En même temps, la paix et l'harmonie détruites par le péché renaissent; les puissances de l'âme, purifiées et fortifiées par l'Esprit de Dieu, s'inclinent vers le bien; la concupiscence, si elle ne s'éteint pas, s'affaiblit telle-

1. In sudore vultus tui vesceris pane tuo, donec revertaris in terram, de qua sumptus es : quia pulvis es, et in pulverem reverteris. (*Genes.*, III, 19.)
2. Anima quæ peccaverit, ipsa morietur. (*Ezech.*, XVIII, 20.)

ment qu'elle n'est plus un danger prochain de chute. C'est ainsi que notre divin Sauveur fait renaître et conserve la vie de nos âmes.

L'Apôtre nous dévoile ce mystère de la bonté infinie de Dieu pour nous, dans l'Épître aux Éphésiens, où il dit : Dieu qui « est riche en miséricorde, par le grand amour dont il nous a « aimés, et lorsque nous étions morts par les péchés, nous a vivi- « fiés dans le Christ (par la grâce duquel vous êtes sauvés), nous « a ressuscités avec lui, et nous a fait asseoir dans les cieux en « Jésus-Christ, pour manifester dans les siècles à venir les richesses « abondantes de sa grâce, par sa bonté pour nous dans le Christ « Jésus [1]. » Nos âmes étaient la proie de la mort, et nos corps avec elles, pour le temps et pour l'éternité, à cause du péché ; mais Dieu nous a rendu la vie spirituelle et divine par la vertu de Jésus-Christ pour que nous lui fussions semblables. Et c'est par la grâce de ce même Jésus que nous sommes sauvés. Il a ressuscité nos âmes par la grâce qu'il nous a rendue et, par l'espérance de la vie éternelle qu'il nous donne, il assure à nos corps eux-mêmes le triomphe final sur la mort, par la résurrection qui les réunira à nos âmes, lorsque le temps sera venu de nous introduire en corps et en âme dans son royaume céleste et de nous y faire asseoir avec lui sur les trônes qu'il nous y a préparés. L'Apôtre dit encore : « Comme tous meurent en Adam, tous revivront dans le Christ [2]. » Nous mourons tous en Adam, de la mort de l'âme et de celle du corps : il convenait donc que tous les hommes retrouvassent en Jésus-Christ, non seulement la vie de l'âme par la grâce, mais aussi la vie du corps par sa réunion avec l'âme, dont il aura été séparé par la mort naturelle, que doit subir tout descendant d'Adam.

Mais ce qui augmente encore la grandeur du bienfait de cette double résurrection, c'est le moyen que le Fils de Dieu a voulu employer pour nous le conférer.

1. Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo (cujus gratia estis salvati), et conresuscitavit, et consedere fecit, in cœlestibus in Christo Jesu ; ut ostenderet in sæculis supervenientibus abundantes divitias gratiæ suæ, in bonitate super nos in Christo Jesu. (*Ephes.*, II, 4-7.)

2. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. (*I. Cor.*, XV, 22.)

Il est écrit au IIIe livre des Rois, que le prophète Élie voulant rendre la vie au fils de la veuve de Sarephta, « le porta dans la « chambre où lui-même demeurait, et le mit sur son lit. Puis il « cria au Seigneur et dit : Seigneur mon Dieu, même la veuve « chez laquelle moi-même en tout cas je suis nourri, vous l'avez « affligée au point de faire mourir son fils? Et il s'étendit et se « rapetissa sur l'enfant jusqu'à sa mesure, par trois fois, puis il « cria au Seigneur et dit : Seigneur mon Dieu, je vous conjure, « que l'âme de cet enfant retourne en son corps. Et le Seigneur « exauça la prière d'Élie, et l'âme de l'enfant retourna en lui, et il « revécut [1]. » Le disciple de ce prophète, Élisée, ressuscita le fils de la Sunamite, en employant le même moyen que son maître [2].

La double résurrection opérée par ces deux grands prophètes, figures de Notre-Seigneur Jésus-Christ, représente la double résurrection que cet adorable Sauveur daigne nous accorder : la résurrection de nos âmes par la grâce, et la résurrection de nos corps pour la gloire. Mais le moyen particulier auquel ils ont tous deux recours, pour accomplir cette résurrection miraculeuse, n'est pas dépourvu de mystère. Lorsqu'ils se rapetissent à la mesure de l'enfant, ils nous représentent le Fils de Dieu qui, pour rendre la vie à l'homme mort par le péché, s'est fait semblable à lui, s'est rabaissé en sa mesure en prenant la nature humaine et en acceptant la souffrence et la mort châtiment du péché. Le Dieu d'éternelle majesté, le Dieu qui est la vie et la gloire infinie s'est humilié : il s'est fait homme ; il a enduré pour les hommes les tourments, les opprobres, la mort même. C'est ainsi qu'il les a délivrés de la mort du péché et de la damnation éternelle ; c'est ainsi qu'il leur a procuré de nouveau une double vie, la vie de la grâce et celle de la gloire.

Qu'il est grand, ce bienfait ; qu'elle est ineffable, cette miséricorde ; qu'elle est immense, cette tendresse pour nous ! L'Être infini que ni le ciel ni la terre ne sauraient contenir ; celui qui a créé le monde et qui, s'il le voulait, ferait jaillir du néant des mondes innombrables auxquels il serait présent, comme à celui que nous habitons, par son essence et sa puissance infinies, ce Dieu si grand se fait homme et il naît d'une femme ; ce Dieu immuable et impassible, qui seul possède par lui-même l'immortalité, se fait passible et

1. *III. Reg.*, VII, 19. — 2. *IV. Reg.*, IV, 12.

mortel ; ce Dieu infiniment heureux, ou plutôt la béatitude elle-même, l'auteur et la source de tout bonheur, se soumet aux tourments, aux ignominies, à la mort, pour nous délivrer de la mort et nous donner la véritable vie, la vie parfaite et, selon la parole de l'Apôtre, « afin de détruire par la mort celui qui avait l'empire « de la mort, le diable [1]. »

Et par quels moyens notre divin Jésus nous communique-t-il cette vie dont il est la source, ou plutôt qu'il est lui-même ? C'est d'abord par la foi en sa sainte parole ; c'est par l'obéissance à ses préceptes et par la pratique des vertus ; c'est par la soumission entière à sa très sainte et très adorable volonté ; c'est par la réception des sacrements. Il est écrit, en effet : « Le juste vit de la foi [2] ; » mais il faut l'entendre de la foi que la charité accompagne ; comment, en effet, une foi morte, une foi que la vie de Dieu, c'est-à-dire la charité, n'accompagne pas, pourrait-elle communiquer une vie dont elle est privée ? D'autre part, Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a fait cette promesse : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si quel-« qu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort [3] ; » parce que la mort éternelle ne le frappera pas ; il passera de la vie de la grâce à la vie de la gloire, s'il garde les commandements, s'il pratique les vertus que Jésus-Christ a bien voulu nous enseigner, par sa parole et par ses exemples. Enfin les sacrements sont des sources de vie auxquelles tout homme peut et doit puiser abondamment. Le Baptême nous donne la vie de la grâce dont nous étions privés par le péché du premier homme ; la pénitence nous rend cette grâce, si nous avons eu le malheur de la perdre par nos propres péchés [4] ; les autres sacrements ajoutent à cette vie chacun selon les besoins particuliers pour lesquels il est institué, et même quelquefois ils la confèrent accidentellement. Mais le sacrement de vie par excellence, celui dans lequel Jésus-Christ nous la donne avec une abondance infinie, parce qu'il se donne lui-même entièrement à nous, lui qui est la vie par essence, c'est l'adorable Eucharistie. « Celui qui mange ce pain vivra éternellement, » nous

1. Ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est, diabolum. (*Hebr.*, II, 14.)

2. Justus autem ex fide vivit. (*Rom.*, I, 17.)

3. Amen, amen dico vobis : Si quis sermonem meum servaverit, mortem non videbit in æternum. (*Joann.*, VIII, 51.)

4. Pœnitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi, in remissionem peccatorum. (*Act.*, II, 38.)

dit-il : *Qui manducat hunc panem, vivet in æternum* [1]. » La sainte Eucharistie est l'aliment sacré que Dieu a préparé pour conserver la vie des âmes, comme l'arbre de vie, dans le paradis terrestre, devait conserver aux hommes la vie des corps, si Adam n'avait pas péché. Il dit encore : « C'est moi qui suis le pain de « vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert et sont morts. « Voici le pain qui descend du ciel, afin que si quelqu'un en mange, « il ne meure point.... En vérité, en vérité je vous le dis : Si vous « ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son « sang, vous n'aurez point la vie en vous. Qui mange ma chair et « boit mon sang a la vie éternelle ; et moi, je le ressusciterai au « dernier jour. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en « moi et moi en lui, et celui qui me mange vivra par moi [2]. »

C'est ainsi que notre divin Sauveur est notre vie en tout et partout, mais principalement au sacrement de son amour, la sainte Eucharistie, qui conserve et augmente sans cesse la vie de la grâce en ceux qui l'aiment, l'honorent et la reçoivent. Or la grâce, comme dit encore Notre-Seigneur, « est une fontaine d'eau jaillissant « jusque dans la vie éternelle : » *Fons est aquæ salientis in vitam æternam* [3].

Peut-être demandera-t-on pourquoi notre adorable Sauveur, qui nous délivre du péché et nous donne la vie infiniment précieuse de la grâce, ne nous délivre pas en même temps de la mort temporelle suite et châtiment du péché, et des mille maux qui s'y rattachent ? La grâce que Jésus-Christ, notre vie, nous a méritée n'est-elle pas plus grande que les iniquités dont la race d'Adam était souillée aux yeux de Dieu ? Ne peut-il pas plus pour notre bien que le premier homme n'a pu pour nous perdre ?

Sans doute Jésus-Christ, s'il l'avait voulu, aurait pu délivrer l'humanité de toutes les suites du péché originel ; ni les mérites, ni la puissance, ni la miséricorde ne lui manquaient pour le faire :

1. *Joann.*, VI, 59.

2. Ego sum panis vitæ. Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt. Hic est panis de cœlo descendens : ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur.... Amen, amen dico vobis : Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam æternam : et ego resuscitabo eum in novissimo die.... Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo. (*Joann.*, VI, 48 et seq., passim.)

3. *Joann.*, IV, 14.

mais il ne l'a point voulu, et s'il ne l'a point fait, c'est justement à cause de sa miséricorde et de son amour pour nous, qui recherchent toujours et en tout notre plus grand bien. Nous ne pouvons connaître tous les motifs pour lesquel il lui plut d'en agir ainsi dans son infinie sagesse, mais il en est cependant plusieurs qu'il nous est aisé de comprendre.

Et d'abord, ce fut pour nous laisser tout le mérite et l'exercice de la foi. Si, au chrétien qui croit en Jésus-Christ et reçoit ses sacrements, l'immortalité était aussitôt donnée ; s'il n'y avait plus pour lui ni mort à attendre, ni douleur sur la terre, cet acte visible, ce miracle éclatant et toujours renouvelé, de la puissance et de la bonté de Dieu envers les chrétiens, rendrait la vérité de notre sainte religion tellement évidente qu'il n'y aurait plus aucun mérite à l'accepter. Tout le monde voudrait être chrétien, à cause des avantages tangibles attachés à ce titre ; la foi qui a pour objet ce qui ne peut être connu naturellement, *rerum non apparentium*, ni prouvé par l'expérience, n'aurait plus de raison d'être : on croirait, non plus sur la parole de Dieu enseignée par l'Église, mais sur le témoignage des sens et l'expérience de chaque jour. C'est pourquoi Dieu a voulu que la mort naturelle et les souffrances de cette vie continuassent d'être le partage des fidèles aussi bien que des infidèles. Ainsi ce ne sont pas des avantages terrestres qui portent les hommes à s'attacher au service de Dieu, mais seulement le désir et l'espérance des biens spirituels et célestes. C'est la raison que donne S. Augustin [1].

En second lieu, Dieu a voulu que par les souffrances de cette vie et la mort, nous pratiquions la patience, en les supportant sans murmure; il a voulu que nous reconnaissions ainsi notre faiblesse, notre fragilité naturelle ; il a voulu nous donner l'occasion de montrer notre soumission entière à sa sainte volonté, notre amour pour lui, qui doit aller jusqu'à recevoir avec joie les épreuves de toutes sortes, même la mort, par amour pour lui, et à donner pour lui notre sang et notre vie, comme il a donné son sang et sa vie pour nous, si l'occasion l'exige, ainsi que l'ont fait autrefois et que

1. Ab his qui per gratiam regenerationis sunt absoluti a peccato, non aufertur mors, quoniam si regenerationis sacramentorum continuo sequeretur immortalitas corporis, ipsa fides evacuaretur, quæ tunc est fides, quando expectatur in spe quod in re nondum videtur. (S. AUGUST., *de Civitate Dei*, lib. XIII, cap. IV.)

le font même de nos jours d'innombrables martyrs. C'est encore à S. Augustin que nous empruntons ce motif [1].

Ne fallait-il pas aussi que nous eussions toujours sous les yeux quelque chose qui nous fît comprendre, et ne nous laissât pas oublier, combien le péché est grave aux yeux du Seigneur, combien sont épouvantables les châtiments qu'il mérite? On ne s'inquiète pas d'un mal que l'on ne ressent point, mais si l'on est en proie à des douleurs aiguës, on cherche le remède propre à les calmer, et l'on évite avec soin ce qui pourrait les aggraver encore, ou les faire reparaître, si l'on en est délivré. Sans les souffrances de cette vie, celles qui attendent les pécheurs dans la vie future sembleraient un rêve; mais, comme dit S. Grégoire le Grand : « Tout pécheur, « qui agit follement en offensant Dieu, devient prudent lorsque le « châtiment se fait sentir. En proie à la souffrance, il ouvre à la « lumière de la raison ses yeux obstinément fermés au milieu des « plaisirs coupables [2]. » Les souffrances de cette vie nous font mieux comprendre aussi la grandeur du bienfait que Dieu a daigné nous accorder, en nous délivrant du péché qui en est la source première, et en nous ouvrant le ciel fermé par la désobéissance d'Adam.

Ajoutons encore qu'elles nous empêchent de nous attacher trop à la terre, qu'elles nous invitent à désirer les biens de la vie future et qu'elles nous rendent plus semblables à Notre-Seigneur Jésus-Christ, pendant sa vie mortelle. Serait-il vraiment notre vie lui qui a tant souffert ici-bas pour nous, si nous ne souffrions pas, à notre tour, quelque chose avec lui et pour lui?

1. Fidei robore atque certamine, in majoribus ætatibus, fortis fuerat superandus timor, quod in sanctis martyribus maxime eminuit : cujus profecto certaminis esset nulla victoria, nulla gloria (quia nec ipsum omnino posset esse certamen) si post lavacrum regenerationis jam sancti non possent mortem perpeti corporalem. Nunc vero majore et mirabiliore gratia Salvatoris, in usus justitiæ, peccati pœna conversa est. Prius enim dictum est homini : morieris, si peccaveris. Nunc dicit martyri : morere ne pecces. Prius dictum est : si mandatum transgressi fueritis, morte moriemini. Nunc dicitur : si mortem recusaveritis, mandatum transgrediemini. Quod tunc timendum fuerat ut non peccaretur, nunc suscipiendum est, ne peccetur. Sic per ineffabilem Dei misericordiam et ipsa pœna vitiorum, quæ mors est, transit in arma virtutis, et fit instrumentum per quod transitur in vitam. (S. August., *de Civitate Dei*, lib. XIII, cap. IV.)

2. Omnis peccator prudens erit in pœna, qui stultus fuit in culpa; quia ibi jam dolore constrictus, ad rationem oculos aperit, quos hic voluptati deditus clausit. (S. Gregor. Magn., *Moral.*, lib. XV, cap. XXXI.)

Mais si la misérícode infinie de Dieu n'a pas voulu nous délivrer de la mort et des autres souffrances, que le péché du premier homme a introduites parmi nous, elle s'est donné pleine carrière pour compenser par des biens sans nombre et sans mesure ces maux auxquels notre nature est demeurée assujettie. Ce n'est pas assez pour elle de nous aider à les supporter vaillamment et même avec joie; elle les transforme pour nous en trésors de mérites et de gloire pour l'éternité. L'âme ne sera pas seule à profiter de cette gloire et de ces mérites : le corps aussi sera glorifié. Humilié jusqu'à tomber dans la corruption et la poussière du tombeau, il ressuscitera comme le corps adorable de Notre-Seigneur Jésus-Christ est lui-même ressuscité. A l'exemple du corps de Jésus-Christ, il jouira d'une vie glorieuse, bienheureuse, éternelle. Écoutons encore les enseignements du grand Apôtre : « Mais dira quelqu'un : « Comment les morts ressusciteront-ils? ou avec quel corps reviendront-ils? Insensé, ce que tu sèmes n'est point vivifié, si auparavant il ne meurt. Et ce que tu sèmes n'est pas le corps même « qui doit venir, mais une simple graine, comme de blé ou de « quelque autre chose. Mais Dieu lui donne un corps comme il « veut, de même qu'il donne à chaque semence son corps propre.... « Ainsi est la résurrection des morts. Le corps est semé dans la « corruption, il ressuscitera dans l'incorruptibilité. Il est semé « dans l'abjection, il ressuscitera dans la force. Il est semé corps « animal, il ressuscitera corps spirituel.... Il faut que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité et que ce corps mortel revête « l'immortalité. Et quand ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors sera accomplie cette parole qui est écrite : La mort a « été absorbée dans sa victoire. O mort, où est ta victoire? O mort, « où est ton aiguillon? Or l'aiguillon de la mort, c'est le péché, et « la force du péché, la loi. Ainsi, grâces à Dieu qui nous a donné la « victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ! » Et l'Apôtre conclut : « C'est pourquoi, mes frères bien-aimés, soyez fermes et inébranlables, vous appliquant de plus en plus à l'œuvre du Seigneur, « sachant que votre travail n'est pas vain dans le Seigneur [1]. » En un mot, vivons de la vie de Jésus-Christ; mais pour le faire plus sûrement, souvenons-nous souvent de ces paroles du divin Maître : « Celui qui me mange vivra à cause de moi [2]. » Recourons souvent,

1. Sed dicet aliquis, etc. (*I. Cor.*, xv, 35 et seq. passim.)
2. Qui manducat me, et ipse vivet propter me. (*Joann.*, vi, 58.)

très souvent même, à la Très Sainte Eucharistie, et nous pourrons dire avec S. Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ « qui vit en moi [1]. »

Car Jésus-Christ est l'aliment de nos âmes. Il les nourrit par sa divine parole que l'on écoute, qu'on lit et qu'on médite à loisir avec tant de fruit. Il nous nourrit par sa grâce qu'il infuse dans nos cœurs. Il nous nourrit par ses dons de toutes sortes, même de l'ordre temporel, qui rafraîchissent et réjouissent nos âmes. Il nous nourrit même par la tribulation qu'il nous enseigne à supporter avec patience et qui, bien acceptée, ajoute à notre vigueur spirituelle. S. Paul disait : « Je me complais dans mes faiblesses, dans « les outrages, dans les nécessités, dans les persécutions, dans les « angoisses pour le Christ, puisque quand je suis faible, c'est alors « que je suis fort [2]. » Mais c'est surtout dans la très sainte et très adorable Eucharistie qu'il est notre pain, notre aliment par excellence.

Toute vie a besoin d'un aliment qui l'entretienne. Dieu a la vie ; il est la vie elle-même ; et cette vie est sa divine essence d'où toute vie dérive. David disait au Seigneur : « En vous est la source de « la vie : *Apud te est fons vitæ* [3]. » Et parce que Dieu a la vie, qu'il faut un aliment à sa vie, et qu'il ne peut rien y avoir en Dieu qui ne soit pas Dieu, il est lui-même sa propre nourriture. Son infinie vérité est l'aliment de son intelligence infinie comme elle ; sa bonté, sa suavité infinie qui n'est autre que son essence nourrit sa volonté. Voir Dieu, comprendre Dieu, aimer Dieu, jouir de Dieu avec une douceur et une joie sans bornes, qu'est-ce autre chose que se nourrir de Dieu ? Et c'est en quoi consiste la béatitude de Dieu lui-même.

Les anges et tous les saints du ciel ont aussi la vie, une vie très parfaite, en comparaison de laquelle notre vie mériterait plutôt le nom de mort. Et parce qu'ils vivent, ils ont aussi un aliment. L'ange Raphaël disait au jeune Tobie : « Lorsque j'étais avec vous, « je paraissais, il est vrai, manger avec vous et boire; mais, moi, « c'est d'une nourriture invisible et d'une boisson qui ne peut être « vue par les hommes que je fais usage [4]. »

1. Vivo autem jam non ego : vivit vero in me Christus. (*Galat.*, II, 20.)

2. Placeo mihi in infirmitatibus meis, in persecutionibus, in angustiis pro Christo, cum enim infirmor, tunc potens sum. (*II. Cor.*, XIII, 10.)

3. *Ps.* XXXV, 10.

4. Videbar quidem vobiscum manducare et bibere ; sed ego cibo invisibili, et potu qui ab hominibus videri non potest, utor. (*Tob.*, XII, 19.)

Cet aliment des anges et des saints est Dieu lui-même. La divine essence qui est l'aliment de Dieu est aussi leur aliment. Ils voient Dieu face à face; ils l'aiment d'un amour ineffable; ils jouissent de lui avec un bonheur dont l'homme ici-bas ne peut concevoir l'immensité; le bien infini qu'ils possèdent ne laisse place à aucun désir; ils sont rassasiés, parce que la gloire de Dieu leur apparait dans sa plénitude. Il avait bien raison, cet homme dont parle l'Évangile qui, ayant entendu notre divin Sauveur recommander la charité envers les pauvres, disait : « Bienheureux celui qui « mangera du pain dans le royaume de Dieu [1]. »

Dieu, dans son infinie miséricorde, a voulu faire partager aux hommes le pain dont il nourrit les anges et les saints dans le ciel, le pain qui est sa propre nourriture. Il a voulu donner ce pain, en même temps que la loi de grâce, à ceux qui lui sont fidèles, afin de les fortifier, de les consoler, de leur procurer un rayon de joie dans les tristesses de leur exil. Notre divin Sauveur a donc institué le sacrement de l'Eucharistie, dans lequel il se donne à nous comme l'aliment de nos âmes; et c'est de ce sacrement, qui n'est autre que lui-même sous des apparences étrangères, qu'il a dit : « Voici « le pain qui est descendu du ciel : » *Hic est panis qui de cœlo descendit.* Non pas que ce pain adorable quitte le ciel pour venir sur la terre, et se donner à nous; mais le même Jésus-Christ qui est au ciel, sans s'éloigner du trône qu'il occupe à la droite de son Père, change sur nos autels la substance du pain en son propre corps, de sorte qu'il est présent sous les espèces sacramentelles, aussi réellement qu'il le serait, s'il quittait le ciel corporellement, pour venir au milieu de nous à la voix du prêtre.

Mais quoique nous prenions, à la table eucharistique, le même aliment qui fait et fera éternellement les délices des saints et des anges, que dis-je? de Dieu lui-même, au ciel, nous ne le prenons cependant pas de la même manière.

Dans le ciel le Verbe incarné se donne aux saints et aux anges, sans voiles ni nuages. Ils voient son humanité sainte dans toute la splendeur qui convient au Fils de Dieu lui-même, et ils voient sa divinité. Cette double vision leur procure une jouissance infinie, un rassasiement qui, renouvelé sans cesse, ne les lasse point et n'éveille en eux qu'un désir, celui d'en jouir encore et toujours.

1. Beatus qui manducabit panem in regno Dei. *Luc.*, XIV, 15.

Sur la terre il n'en est pas ainsi. Les âmes justes mangent ce pain descendu du ciel, mais elles ne connaissent sa présence que par la foi. Les accidents, les espèces qui dénotent sa présence, le dérobent en même temps à nos yeux. Nous le mangeons; mais notre âme ne prend pas part à ce divin banquet, avec toutes les dispositions qu'elle voudrait y apporter; et lorsqu'elle s'est nourrie de Dieu lui-même, il semble qu'il lui manque encore quelque chose. Elle aurait besoin de voir, d'entendre, de toucher, de sentir d'une manière plus complète celui qui vient de se donner à elle. Il lui manque ce que les saints possèdent dans toute sa plénitude au sein de la béatitude céleste. Au ciel, Jésus se donne pour communiquer aux bienheureux la joie infinie qui est la sienne. Sur la terre il se donne, mais il se donne caché, pour exercer notre foi et nous faire acquérir des mérites, pour augmenter en nous la vie spirituelle, pour nous soutenir, nous fortifier contre les tentations et les vices, nous aider à suivre la voie qui doit nous conduire au ciel, par la fidélité à garder ses commandements et à pratiquer la vertu. Il se cache en se donnant sur la terre, afin de faire des justes, et il se montre tel qu'il est, en se donnant au ciel afin de faire des bienheureux.

Cet aliment divin ne se transforme pas en nous, mais il nous transforme en lui si nous n'y mettons pas d'obstacle. Il possède toutes les vertus, toutes les perfections, et, à nous en nourrir souvent avec les dispositions nécessaires, nos âmes revêtent comme lui toutes les vertus et toutes les perfections. Il est juste et il nous rend justes; il est saint et il nous rend saints. Il est humble, plein de mansuétude et de bénignité; il est affable, pieux, pur, chaste, modeste, et il communique tous ces dons célestes à ceux qui le reçoivent; et parce qu'il est Dieu, il les rend divins : *Ego dixi : Dii estis*.

Ajoutons que ce pain est souverainement délectable. Si nous en sommes dignes, Dieu nous fera sentir quelquefois la vérité de cette parole du Sage : « Vous leur avez donné un pain venant du « ciel, préparé sans travail, renfermant en soi tout ce qui plaît [1]. »

« Voulez-vous n'avoir jamais faim, dit Bossuet [2], jamais n'avoir soif? venez au pain qui ne périt point, et au Fils de l'homme qui

1. Panem de cœlo præstitisti eis sine labore, omne delectamentum in se habentem. (*Sap.*, XVI, 20.)

2. BOSSUET, *Méditations sur les Évangiles ; la Cène*, XXXe jour.

vous l'administre; à sa chair, à son sang où tout est ensemble et la vérité et la vie, parce que c'est la chair et le sang, non point du Fils de Joseph, comme disaient les Juifs, mais du Fils de Dieu : *O Seigneur, donnez-moi toujours ce pain.* Qui n'en serait affamé? Qui ne voudrait être assis à votre table? Qui la pourrait jamais quitter?

« Mais pour nous piquer davantage du désir d'en approcher, Jésus-Christ nous dit que ce n'est pas une chose aisée et commune. Il faut être aimé de Dieu, touché, tiré, prévenu, choisi. Voyez combien de ses auditeurs s'en éloignent, combien murmurent, combien s'en scandalisent. Ses disciples mêmes se retirent d'avec lui; il y en a même parmi ses apôtres qui ne croient pas. Plus ces infidèles se rebutent, plus les vrais disciples doivent s'approcher. Venez, écoutez, suivez le Père qui vous tire, qui vous enseigne au dedans, qui vous fait sentir vos besoins, et en Jésus-Christ le vrai moyen de les rassasier. Mangez, buvez, vivez, nourrissez-vous, contentez-vous, rassasiez-vous. Si vous êtes insatiables, que ce soit de lui, de sa vérité, de son amour : car la Sagesse éternelle dit, en parlant d'elle-même : « Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif. » Hé! nous venons d'entendre de sa bouche : « Celui qui boit de l'eau que je donnerai, « n'aura jamais soif; » et encore : « Celui qui vient à moi n'aura « jamais faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. » Il n'aura jamais ni faim ni soif d'autre chose que de moi, mais il aura une faim et une soif insatiable de moi, et jamais il ne cessera de me désirer. En même temps qu'il sera insatiable, il sera néanmoins rassasié; car il aura la bouche à la source. « Les fleuves « d'eau vive lui sortiront des entrailles. L'eau que je lui donnerai « deviendra en lui une source d'eau jaillissante pour la vie éter- « nelle. » Il aura donc toujours soif de ma vérité; mais aussi il pourra toujours boire, et je le mènerai à la vie, où il n'aura plus même à désirer, parce que je le réjouirai par la beauté de ma face, et je remplirai tous ses désirs. « Venez donc, Seigneur Jésus, venez. « L'Esprit dit *toujours :* Venez. L'Épouse dit *toujours :* Venez. Vous « tous qui écoutez, dites : Venez. Et que celui qui a soif vienne : « vienne qui voudra recevoir gratuitement l'eau vive. » Venez, on n'exclut personne; venez, il n'en coûte rien, il n'en coûte que le vouloir. Viendra le temps qu'on ne dira plus : Venez. Quand cet Époux tant désiré sera venu, alors on n'aura plus besoin de dire :

Venez. On dira éternellement : *Amen*, il est ainsi, tout est accompli : *Alleluia*, louons Dieu : il a bien fait toutes choses, il a fait tout ce qu'il avait promis, il n'y a plus qu'à le louer. »

Pouvions-nous mieux clore ce que nous avions à dire sur les titres de Notre-Seigneur Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, à la dévotion de ses fidèles, que par cette merveilleuse page de notre grand Bossuet ?

CHAPITRE XI

JÉSUS-CHRIST, PAR SA PRÉSENCE DANS L'EUCHARISTIE, NOUS MONTRE SON AMOUR, SA SAGESSE, SA PUISSANCE, SA MAGNIFICENCE, ET NOUS INVITE A LES IMITER.

I. La présence de Jésus dans l'Eucharistie nous révèle son amour et demande le nôtre. — II. Elle révèle sa sagesse. — III. Elle révèle sa puissance. — IV. Elle révèle sa munificence ou sa libéralité divine.

I.

LA PRÉSENCE DE JÉSUS DANS L'EUCHARISTIE NOUS RÉVÈLE SON AMOUR DIVIN ET DEMANDE LE NÔTRE

Dans les chapitres qui précèdent, nous avons vu ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ, que nous adorons présent dans la Très Sainte Eucharistie, est en lui-même. Nous l'avons considéré dans ses amabilités et ses grandeurs, comme Dieu, comme homme et comme Homme-Dieu. Nous avons énuméré quelques-uns des titres qu'il apporte en cet adorable Sacrement, et qui lui donnent un droit particulier à notre dévotion ; tout ce que nous avons dit jusqu'ici lui convient, qu'on le considère dans le Sacrement de son amour, ou dans les splendeurs de sa gloire céleste. Mais il est des enseignements particuliers, des exemples qu'il nous donne, des devoirs qu'il nous impose précisément par sa présence dans la Très Sainte Eucharistie et à cause d'elle. C'est ainsi que, plus d'une fois, nous avons eu l'occasion de faire ressortir l'amour, la sagesse, la puissance, la magnificence, de ce Dieu qui s'est fait homme pour nous et qui demeure humblement caché parmi nous, sous les espèces eucharistiques, mais nous n'avons pas dit comment la sainte Eucharistie révèle et fait éclater aux yeux de notre foi et à ceux des

anges cet amour, cette sagesse, cette puissance, cette magnificence, qu'il faut bien reconnaître et vénérer en Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, puisqu'il est le Fils de Dieu fait homme. Il en est de même des autres vertus de l'humanité de Notre-Seigneur. Or, il importe d'autant plus de nous y arrêter, que la pratique de dévotion envers le Très Saint Sacrement, la plus agréable à notre divin Jésus, sera précisément l'imitation, par amour pour lui, des vertus dont il nous donne l'exemple.

Ce qu'il convient d'admirer d'abord, c'est l'amour infini que notre adorable Sauveur nous témoigne dans le Sacrement de l'Eucharistie. Après nous être arrêtés un moment à le considérer, nous devrons bien nous écrier avec la sainte Église : *Sic nos amantem quis non redamaret?* « Qui n'aimerait pas à son tour celui « qui nous a tant aimés ? » Qui ne serait pas pénétré de la dévotion la plus ardente pour un sacrement dans lequel et par lequel un Dieu nous témoigne une si vive tendresse ? Le Concile de Trente ne craint pas de dire, en effet, que Dieu a déversé, en quelque sorte, toutes les richesses de son amour divin envers les hommes, dans le sacrement de l'Eucharistie [1]. Cet amour est la racine première, le principe de toutes les merveilles qu'on y admire.

Aussi S. Jean l'Évangéliste, le disciple bien-aimé de Jésus, ayant à parler de la Cène en laquelle son divin Maître institua l'Eucharistie, commence-t-il par rappeler cet amour de Jésus pour ses fidèles : « Comme il avait aimé les siens, qui étaient dans le « monde, il les aima jusqu'à la fin [2], » dit-il. Que signifient ces paroles de S. Jean, sinon que notre adorable Sauveur qui, pendant les trois années de sa vie publique, avait donné des preuves de son amour pour les hommes, fit quelque chose de plus étonnant encore pour leur montrer combien il les aimait, au moment d'achever l'œuvre de la rédemption par sa mort sur la croix ? « Tant « qu'il resta corporellement avec eux, dit l'abbé Guerric, disciple « de S. Bernard, il ne leur fit voir ni facilement, ni par de nom- « breux témoignages, l'affection qu'il avait pour eux ; il se montra « envers eux plutôt grave que tendre, comme il convient à un « maître et à un père. Mais, lorsque le temps de se séparer d'eux

1. In quo Salvator divitias divini sui erga homines amoris velut effudit. (*Concil. Trid.*, sess. XIII, cap. II.)

2. Cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos. (*Joann.*, XIII, 1.)

« fut venu, il parut comme vaincu par sa vive tendresse, et ne put « leur dérober davantage la grandeur de son amour, qu'il leur avait « cachée jusqu'alors. De là vient qu'*ayant aimé les siens qui étaient « dans le monde, il les aima jusqu'à la fin*. Alors il épancha « presque toute l'étendue de son affection pour ses amis, avant de « répandre son sang comme l'eau, même pour ses ennemis. Il leur « donna le sacrement de son corps et de son sang, avec le pouvoir « de le reproduire. Et je ne sais ce qu'il faut le plus admirer ici de « sa puissance ou de sa charité. Car en inventant, pour les consoler « de son départ, cette nouvelle manière de demeurer avec nous, « s'il se séparait d'eux de corps en apparence, par l'effet du sacre- « ment, il restait non seulement avec eux, mais encore en eux [1]. » Il est donc vrai de dire que jusqu'au temps où il institua la sainte Eucharistie, notre divin Sauveur n'avait pas encore donné à ses disciples une preuve de son amour qui fût comparable à ce bienfait.

S. Paul, avant de rapporter les paroles de l'institution du Très Saint Sacrement, a soin de remarquer que Jésus-Christ accomplit cet acte la nuit même où il fut livré à ses ennemis, par le traître Judas, pour être crucifié : *In qua nocte tradebatur*. C'est que l'Apôtre trouve dans cette circonstance un motif de nous faire apprécier davantage cet ineffable bienfait du Seigneur, et l'amour sans mesure dont il est le fruit. C'est au moment même où Judas s'apprête à consommer son crime, au moment où notre adorable Sauveur a, plus vivement que jamais, présentes à la pensée toutes les douleurs et les ignominies de sa Passion, que ce Dieu si bon s'oublie en quelque sorte pour ne penser qu'à nous. Ce corps adorable sur lequel va s'exercer, dans quelques heures, toute la rage des bourreaux, ce sang qui va couler par mille plaies béantes pour le salut

1. Quamdiu tamen cum eis corporaliter conversari voluit, non facile aut multum hunc suum eis affectum prodidit, maturiorem se eis, quam teneriorem exhibens, sicut magistrum decebat et patrem. Cum autem tempus, quo ab eis recessurus erat instaret, tunc veluti vinci tenero eorum affectu visus est, ut magnam multitudinem dulcedinis suæ, quam eis absconderat, dissimulare non posset. Hinc illud est, quod *cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos*. Tunc enim propemodum omnem vim amoris effudit amicis, antequam etiam ipse sicut aqua effunderetur pro inimicis. Tunc eis sacramentum corporis et sanguinis sui tradidit, et celebrandum instituit, nescio virtute an charitate mirabiliori : hoc novum genus mansionis adinveniens in consolationem recessus sui : ut si recederet ab eis specie corporis, maneret non solum cum eis, sed etiam in eis virtute sacramenti. (GUERRIC. abb., serm. *in Ascens. Dom.*, apud opera S. BERNARDI.)

des hommes, il nous les donne. Car ce n'est pas seulement à ses apôtres, c'est à tous les fidèles de tous les siècles qu'il dit : « Prenez et mangez : ceci est mon corps. — Prenez et buvez-en tous, « ceci est mon sang. »

Mais est-il vrai de dire qu'avant d'instituer la sainte Eucharistie, Notre-Seigneur n'avait rien fait encore qui témoignât d'un aussi grand amour pour les hommes? Ne s'était-il pas incarné dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie? Ne s'était-il pas fait l'un de nous, notre frère, pour qu'à notre tour, devenus ses frères, nous puissions être les enfants de Dieu?

Sans doute, il l'avait fait, et l'apôtre S. Paul dit, en parlant du mystère de l'Incarnation : « Lorsqu'est apparue la bonté et l'humanité de notre Sauveur Dieu [1]. » C'était dire que la bonté de notre divin Sauveur s'est manifestée dans sa plénitude, lorsqu'il est venu parmi nous, revêtu de notre humanité qu'il avait faite sienne, afin de nous sauver. L'homme n'aurait pas été délivré, si Dieu ne s'était pas fait homme, et nulle part ne se montre avec plus d'éclat la bénignité de la grâce, la libéralité de la toute-puissance de Dieu qu'en Jésus-Christ l'Homme-Dieu, médiateur entre Dieu et les hommes. « De même, dit S. Jean Chrysostome, que « nous ne pourrions pas compter les flots de la mer, de même « nous ne pourrions pas énumérer les bienfaits que Dieu a épan- « chés sur notre nature. Enfin, quand il vit qu'après tant de « bienveillance de sa part, et sa miséricorde inouïe, la race hu- « maine était encore tombée, sans avoir pu être retenue par les « patriarches, les prophètes, les miracles les plus frappants, les « châtiments et les avertissements si souvent répétés, enfin par « les captivités consécutives, Dieu ayant pitié de notre race, « pour guérir nos âmes et nos corps, nous envoya son Fils « unique, sortant, pour ainsi dire, des bras paternels; il lui « fit prendre la forme d'un esclave dans le sein d'une Vierge, « vivre avec nous et supporter toutes nos misères, pour en- « lever de la terre au ciel notre race abattue sous le poids de « ses péchés. Le fils du tonnerre, frappé de l'excès de bonté que « Dieu avait déployée à l'égard du genre humain, nous disait hau- « tement : *C'est ainsi que Dieu a aimé le monde*. Voyez quels « prodiges renferme ce mot : *C'est ainsi!* Il fait comprendre la

1. Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei. (*Tit.*, III, 4.)

« grandeur de ce qui va suivre, et c'est pourquoi l'Écriture com-« mence de cette manière. Donnez donc, ô S. Jean, l'explication de « ce mot : *c'est ainsi ;* dites-nous l'étendue, la grandeur, l'excel-« lence d'un pareil bienfait. *C'est ainsi que Dieu a aimé le « monde, au point de nous donner son Fils unique, pour que « tout homme croyant en lui ne meure pas, mais ait la vie « éternelle* [1]. » Voilà donc la cause de la venue du Fils de Dieu « en ce monde : il y est venu pour que les hommes qui allaient « périr trouvassent une occasion de salut dans la foi en lui. Qui « pourra concevoir une libéralité si admirable et si grande? Elle « dépasse les forces de notre raison [2]. »

S. Jean Chrysostome reconnaît donc qu'aucune langue humaine ne pourrait dire la grandeur du bienfait que Dieu a daigné nous accorder, par l'incarnation de son Fils, et tous les autres Pères sont d'accord à confesser cette vérité, lorsqu'ils ont à parler de ce mystère auguste.

Cependant ne peut-on pas dire que le mystère du Fils de Dieu fait homme, se donnant aux hommes dans l'Eucharistie, et daignant s'unir à chacun d'eux par la sainte communion, ajoute encore quelque chose de plus doux, de plus libéral pour nous, de plus ineffable enfin, au mystère de l'Incarnation qui nous révèle déjà un amour infini ?

Quelle bonté, quelle tendresse de la part du Fils de Dieu fait homme de continuer d'habiter sur la terre, au milieu des hommes, même lorsque son ascension glorieuse dans le ciel les a privés de sa présence sensible! Il n'est demeuré visiblement ici-bas que pendant le court espace de trente-trois ans ; et sur ce petit nombre d'années, trois seulement ont été consacrées à se manifester au monde. Il n'a pas parcouru l'univers entier, mais une seule contrée, peu connue du reste du monde, a été favorisée de sa présence. Et parmi les hommes qui le virent, combien ne l'ont pas apprécié? Fallait-il donc que sa présence parmi les hommes passât inaperçue? Fallait-il que ceux qui croiraient en lui dans le cours des siècles, fussent privés d'un bien ignoré ou dédaigné de ceux qui vécurent au temps où lui-même se montra sur la terre? Ses

1. Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam. (*Joann.*, III, 16.)

2. S. J. CHRYSOSTOME, hom. XXVII *sur la Genèse*. Traduction de M. JEANNIN.

apôtres eux-mêmes allaient-ils être privés de sa présence, presque aussitôt après avoir appris à connaître la valeur d'un tel bien ?

L'amour de notre divin Sauveur, qui s'était montré si grand dans l'incarnation, fit encore un pas et monta d'un degré : il alla jusqu'aux dernières limites qu'il pût atteindre : *In finem dilexit*. Et cet effort suprême de l'amour du Seigneur pour nous, après son incarnation, et sans parler de sa mort sur la croix, en vue de laquelle il s'était incarné, fut l'institution de la Très Sainte Eucharistie. Par elle, il demeurait à jamais avec ses disciples, les consolant de son absence visible. Par elle, il était présent, non pas en un seul lieu, mais en mille lieux différents, partout où il se trouverait un prêtre pour prononcer sur le pain et sur le vin les paroles de la consécration. Par elle, il était donné à tous les fidèles de mériter de s'entendre appliquer ces paroles : « Bienheu- « reux ceux qui n'ont point vu et qui ont cru [1], » et ces autres adressées à S. Pierre : « Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car « ni la chair ni le sang ne t'ont révélé ceci, mais mon Père qui « est dans les cieux [2]. » Puisque la foi fait le bonheur, puisque le juste vit de la foi, quel plus grand bien Jésus pouvait-il nous donner que sa présence parmi nous, et dans des conditions telles que ni la chair ni le sang ne pussent nous la faire connaître, mais la foi seule que le Père céleste fait briller dans nos âmes?

Mais si la présence sacramentelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ parmi nous témoigne d'un si grand amour, combien cet amour ne paraît-il pas davantage encore, si l'on considère dans quelles conditions ce roi du ciel et de la terre, ce Dieu d'infinie majesté daigne nous accorder un tel bien ? Il s'annihile, pour ainsi dire, en voilant toute la grandeur de sa divinité et de son humanité sainte, sous les apparences d'un peu de pain et de vin ; il se laisse aborder par tous, pauvres et riches, justes et coupables; il reçoit tous les hommages, écoute toutes les prières, et nul ne s'adresse à lui qu'il n'en reçoive quelque bienfait. Son amour le voulut ainsi, parce que si les justes seuls avaient accès auprès de lui, qui oserait s'approcher de ses autels? Et n'est-il pas venu pour appeler et sauver les pécheurs? Mais quelle bonté, quelle humilité

1. Beati qui non viderunt et crediderunt. (*Joann.*, XX, 29.)

2. Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui est in cœlis. (*Matth.*, XVI, 17.)

dans cette condescendance d'un Dieu pour de pauvres et misérables créatures telles que nous sommes ! On conçoit les extases des saints à la pensée d'un tel amour.

Cependant il faut nous élever encore. L'amour de Jésus-Christ pour nous dans l'Eucharistie est une montagne immense, et nous ne sommes qu'au pied de cette montagne. S. Jean Damascène [1] nous dit que toute la charité, toute la suavité d'amour que Dieu a déversée sur nous dans le mystère de l'Incarnation, se retrouve dans l'Eucharistie, mais avec une abondance plus grande et plus visible. Par l'Incarnation, en effet, une seule créature, celle composée du corps et de l'âme que le Verbe divin a daigné prendre pour se les unir hypostatiquement, a été élevée jusqu'à l'union avec Dieu lui-même. Mais dans la sainte Eucharistie, Dieu n'accorde plus à un seul être humain cette union ineffable : tous les hommes sont appelés à y participer, non pas au même degré que l'humanité sainte de Notre-Seigneur, non pas par l'union hypostatique, mais par l'union qui, après elle, peut attacher le plus étroitement à son Dieu une créature vivant encore sur la terre ; par une union qui permet de dire avec l'Apôtre : « Je vis, mais ce n'est « plus moi, c'est Jésus-Christ qui vit en moi : » *Vivo autem jam non ego; vivit vero in me Christus* [2]. La faveur accordée à un seul devient, par la sainte Eucharistie, le partage de tous. « Con« sidérez, mes frères, disait S. Jean Chrysostome, que le Sauveur « est né de notre propre substance ; et ne dites pas que cela ne re« garde point tous les hommes ; puisque s'il est venu pour prendre « notre nature, cet honneur rejaillit nécessairement sur toute la « nature humaine. S'il est venu pour tous, il est venu aussi pour « chacun en particulier. Pourquoi donc, dites-vous, tous en parti« culier n'ont-ils pas reçu le fruit qu'ils devaient de cette venue? « Il ne faut point en accuser celui qui le désire avec tant d'ar« deur : il faut en rejeter la faute sur ceux qui, par une négli« gence et une ingratitude insupportables, ne le veulent point « recevoir. Car Jésus-Christ, s'unissant et se mêlant, par le « mystère de l'Eucharistie, avec chacun des fidèles qu'il a fait « renaître, et se donnant lui-même à eux pour être leur nourri« ture, nous persuade par là de nouveau qu'il s'est véritablement « revêtu de notre chair. Ne demeurons donc pas dans l'insensi-

1. S. JOANN. DAMASC., lib. IV *de Fide*, cap. XIV.
2. *Galat.*, II, 20.

« bilité, après avoir reçu des marques d'un si grand honneur et « d'un si prodigieux amour [1]. »

L'amour tend à l'union et l'on peut dire qu'il est d'autant plus grand que l'union qu'il cause est plus parfaite. Celle qui s'accomplit entre Notre-Seigneur Jésus-Christ et nous, dans la sainte Eucharistie, ne saurait être comparée à l'union hypostatique entre le Verbe divin et le corps et l'âme semblables aux nôtres, qu'il a daigné prendre pour opérer notre rédemption. L'amour que Jésus porte à chacun des fidèles qui le reçoivent, à la table sainte, n'est donc pas comparable, non plus, à l'amour dont il est pénétré pour sa propre humanité; mais, néanmoins, l'union qui s'opère entre le Seigneur et nous, par la sainte communion, témoigne d'un amour pour nous qui dépasse toute imagination, à cause de l'intimité de cette union et des obstacles que cet amour doit vaincre, pour y arriver; n'y en eût-il d'autres que notre misère, notre indifférence et trop souvent notre indignité.

L'union entre Jésus-Christ et le fidèle qui le reçoit dans l'Eucharistie n'est pas une union physique : il n'y a pas, entre lui et nous, une simple juxtaposition; son corps ne nourrit pas non plus notre chair et son sang ne se mêle pas matériellement et physiquement avec notre sang. On ne peut pas dire que sa substance se confonde avec notre substance, ni sa personne avec notre personne; mais le Verbe incarné tout entier se cache sous les apparences sacramentelles, pour se donner à nous d'une manière sensible. Il arrive ainsi plus efficacement jusqu'à notre âme, l'éclaire, la nourrit et la sanctifie, agissant sur notre intelligence et notre volonté comme le chef agit sur les membres et Jésus-Christ dans l'Église [2].

1. S. J. Chrysost., hom. LXXXIII *in Matth.* Traduction Jeannin.

2. Panis iste quem Dominus discipulis porrigebat, non effigie sed natura mutatus, omnipotentia Verbi factus est caro; et sicut in persona Christi, humanitas videbatur, et latebat divinitas: ita sacramento visibili ineffabiliter divina se infudit essentia, ut esset religioni circa sacramenta devotio, et ad veritatem cujus corpus et sanguis sacramenta sunt, sincerior pateret accessus, usque ad participationem Spiritus. Non quod usque ad consubstantialitatem Christi, sed usque ad societatem germanissimam ejus, hæc unitas pervenisset. Solus quippe Filius Patri consubstantialis est, nec divisibilis est nec partiabilis substantia Trinitatis. Nostra vero et ipsius conjunctio, nec miscet personas, nec unit substantias; sed affectus consociat et confœderat voluntates. Ita Ecclesia corpus Christi effecta, obsequitur capiti suo; et superius lumen in inferiora diffusum, claritatis suæ plenitudine a fine usque ad finem attingens, totum se omnibus commodat, et caloris illius identitas ita corpori

Mais si l'union du Fils de Dieu avec nous, par la sainte communion, n'est pas une union physique et matérielle de son corps adorable avec nos propres corps, elle n'est pas davantage une union purement intellectuelle et affective par la foi et par la charité. Une telle union doit exister déjà lorsqu'on s'approche de la sainte communion, sous peine de la recevoir indignement : sans doute elle la resserrera ; mais elle ne la fera point naître si elle n'existe pas. Il s'opère, en vertu de la communion, une union très réelle, quoique sans confusion, de la substance de Notre-Seigneur avec notre substance, et S. Cyrille ne craint pas de la comparer à celle de deux masses de cire que l'on fait fondre et que l'on mêle ensemble, pour en faire un seul tout. C'est ainsi, dit-il, que le Christ est en nous et nous en lui [1].

Écoutons ces paroles que S. Jean Chrysostome prête à notre divin Sauveur : « C'est pour toi que l'on m'a craché au visage, que « l'on m'a souffleté, que j'ai anéanti ma gloire, et que, descendant « du séjour de mon Père, je suis venu vers toi, qui me haïssais, « qui te détournais de moi et ne voulais pas entendre mon nom. « J'ai couru à ta poursuite afin de te saisir ; je t'ai attaché et uni à « moi-même ; je t'ai dit : *Mange ma chair et bois mon sang.* Je « t'élève au ciel, et je viens t'embrasser sur la terre. Je ne me suis « pas contenté de placer si haut tes prémices ; cela ne suffisait pas « à mon amour. Je suis descendu sur la terre ; et je ne me joins « pas seulement à toi, mais je pénètre tout ton être, je suis mangé « par toi, je m'amincis peu à peu, afin que la fusion, que l'union, « soient plus parfaites. Ce qui s'unit demeure dans les limites de « sa propre étendue ; mais moi, je ne fais plus qu'un avec toi. Je « veux que nous ne fassions plus qu'un avec toi. Je veux que rien « ne nous sépare plus ; je veux que nous ne fassions plus qu'un. » Et le saint Docteur ajoute : « Sachant cela, sachant la grande ten« dresse de Dieu pour nous, faisons tout pour ne pas être indignes

assidet, ut a capite non recedat. Panis itaque hic azymus, cibus verus et sincerus, per speciem et sacramentum nos tactu sanctificat, fide illuminat, veritate Christo conformat. (S. CYPRIAN., *de Cœna Domini.*)

1. Unde considerandum est, non habitudine solum quæ per charitatem intelligitur Christum in nobis esse, verum etiam et participatione naturali. Nam quemadmodum si quis igne liquefactam ceram, alii ceræ similiter liquefactæ ita miscuerit, ut unum quid ex utrisque factum videatur : sic communicatione corporis et sanguinis Christi, ipse in nobis est et nos in ipso. (S. CYRILL. ALEX., lib. X *in Joann.*, cap. XIII.)

« de si grands dons ; obtenons-les tous dans le Christ Jésus Notre-« Seigneur, avec qui soient au Père et au Saint-Esprit, gloire, « puissance, honneur, maintenant et toujours, et aux siècles des « siècles [1]. »

S. Hilaire élève si haut l'union qui s'opère entre Jésus-Christ et les fidèles qui le reçoivent dignement dans la sainte communion, qu'il ne craint pas de la comparer, jusqu'à un certain point, à l'union de circuminsession qui existe entre les personnes de l'adorable Trinité. « Si le Verbe s'est véritablement fait chair, dit-il, et « si nous prenons véritablement le Verbe fait chair, dans cet ali-« ment que le Seigneur nous donne, comment pourrait-on ne pas « admettre qu'il ne demeure pas naturellement en nous, celui « qui d'abord, en se faisant homme, s'est uni inséparablement à « la nature de notre chair et a renfermé la nature de sa chair « unie à celle de son éternité, sous les apparences du Sacrement, « pour nous les communiquer? Ainsi nous sommes tous un, parce « que le Père est dans le Christ et que le Christ est en nous. Qui « donc nierait que le Père est dans le Christ par sa nature, devrait « nier d'abord que lui-même est naturellement dans le Christ ou « le Christ en lui, parce que l'existence du Christ dans le Père « en même temps que son existence en nous est la cause de cette « unité. Si donc le Christ a pris véritablement la chair de notre « corps, si véritablement cet homme qui est né de Marie est le « Christ, si véritablement nous recevons la chair de son corps, « sous le voile du Sacrement, nous serons un, parce que le Père « est en lui et lui en nous. Comment dire alors que tout se « borne à une union de volonté, lorsque le Sacrement, par une « propriété essentielle à sa nature, est un sacrement d'unité « parfaite [2] ? » S. Hilaire revient souvent sur cette doctrine de

1. S. CHRYSOST., hom. XV in *I. ad Timoth.* Traduction JEANNIN.

2. Si enim vere Verbum caro factum est, et nos vere Verbum carnem cibo Dominico sumimus, quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostræ jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suæ ad naturam æternitatis sub Sacramento nobis communicandæ carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus, quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est. Quisquis ergo naturaliter, Patrem in Christo negabit, neget prius non naturaliter, vel se in Christo, vel Christum sibi inesse, quia in Christo Pater, et Christus in nobis, unum in his esse res faciunt. Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumpsit, et vere homo ille qui ex Maria natus fuit, Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus, et per hoc unum erimus quia Pater in eo est, et

l'union parfaite qu'il nomme union naturelle, ce qui, dans le langage des Pères, équivaut à *union des substances*, que la réception de l'Eucharistie opère entre Jésus-Christ et les fidèles. Mais il lui était impossible d'en donner une plus haute idée qu'en la comparant à celle qui existe entre le Père éternel et son Fils. Que faisait-il en cela, sinon imiter Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même? Ne lisons-nous pas dans l'Évangile : « Celui qui mange ma chair « et boit mon sang demeure en moi et moi en lui [1]? » Et le divin Maître n'ajoute-t-il pas : « De même que le Père qui est vivant m'a « envoyé, et moi je vis à cause de mon Père, et celui qui me « mange vivra à cause de moi [2]? » Aussi les meilleurs interprètes de la Sainte Écriture aiment-ils à conclure de ces textes de S. Jean, que ceux qui communient vivent d'une vie divine et sont en quelque sorte transformés en Dieu lui-même, en vertu de l'union qu'ils contractent avec lui [3]. C'est là ce qu'ils entendent par vivre à cause du Christ comme il vit lui-même à cause du Père; c'est ainsi qu'ils expliquent la parole de Notre-Seigneur : « Il de« meure en moi et moi en lui. »

S. Denys l'Aréopagite affirme que l'union qui s'opère entre le Seigneur et nous, par la sainte communion, est l'union par excellence, l'union la plus parfaite qui se puisse concevoir. Il va sans dire qu'il faut toujours excepter celle qui existe entre les trois Personnes divines et celle de la divinité de Jésus-Christ avec son humanité. « En effet, dit-il, Dieu le Verbe qui, par sa nature, est « absolument simple et invisible, s'est fait homme par amour pour

ille in nobis : quomodo voluntatis unitas asseritur cum naturalis per sacramentum proprietas, perfectum sacramentum sit unitatis. (S. HILAR., lib. VIII *de Trinitate*, n. 13.)

1. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. (*Joann.*, VI, 55, 57.)

2. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me. (*Ibid.*)

3. Sumam sacram Synaxim,
Qua vivit et Deus fit
Quicumque corde puro
Edit bibitque. Sermo
Hic namque fluxit a te :
Quisquis bibet cruorem
Meum meamque carnem
Edet, manebit in me.
In hocque rursus ipse
Manebo. Verus hic est
Sermo Dei supremi.
Nam qui sacram Synaxim
Ejusque suscipit vim,
Non solus ille, non jam
Est ille solus inquam,
Sed, magne Christe tecum,
Qui lumen es trifulgens.
(S. JOANN. DAMASC. *hymnus*, de Græco in Latino sermone translatus a THEOPH. RAYNODO.)

« les hommes. Sans éprouver le moindre changement en lui-même, « il est devenu composé et visible. Puis, fait homme, par un « nouvel acte de sa bonté, il a institué la communion qui fait de lui « une seule chose avec nous, et qui unit les misères et les bassesses « de notre nature, de la manière la plus intime, avec ses perfec- « tions divines [1]. »

Sans doute, cette union, si parfaite qu'elle soit, de l'avis de S. Denys, est loin d'égaler celle qui, dans l'adorable Trinité, n'est plus seulement une union mais une unité véritable. Néanmoins sa perfection est grande à ce point que les paroles mêmes de Notre-Seigneur nous invitent à l'y comparer, et à établir quelque proportion de l'une avec l'autre. De même, bien qu'elle n'approche pas de l'intimité de l'union qui existe entre les deux natures en Notre-Seigneur Jésus-Christ, elle l'emporte cependant de beaucoup sur l'union que l'incarnation du Verbe a établie entre lui et toutes les créatures humaines. Elle est telle enfin qu'on ne peut pas en concevoir de plus complète entre deux personnes conservant chacune son individualité distincte.

Puisque Dieu nous a aimés au point de s'unir ainsi à nous, dans l'adorable Eucharistie, quel amour ne devons-nous pas lui porter en reconnaissance d'un si grand bienfait ? Selon la pensée de S. Jean Chrysostome, nous donner son corps était, de la part de Jésus, l'acte d'un amour immense. Ceux que nous aimons beaucoup, nous voudrions en quelque sorte nous les incorporer. Job, pour montrer combien il était aimé de ses serviteurs, ne rapportait-il pas d'eux ces paroles : « Qui nous donnera de ses chairs pour « nous en rassasier : » *Quis det de carnibus ejus ut saturemur* [2] ? Aussi Jésus-Christ a-t-il voulu nous nourrir de sa propre chair, afin de nous gagner à son amour [3]. Approchons-nous donc de la table à laquelle il nous invite, mais avec dévotion, avec ferveur, avec une ardente charité.

Que cette charité ne soit pas seulement brûlante, mais que, plus embrasée encore par la Sainte Eucharistie, elle soit inextinguible et ne perde jamais rien de son ardeur première. Jésus-Christ se donne à nous sous les espèces du pain et du vin. Les grains de blé et les grains de raisin, dont sont faits le pain et le vin, peuvent-

1. S. Dionys. Areop., *in Eccles. hierarch.*
2. *Job*, xxxi, 31.
3. S. J. Chrysost., hom. XXIV in *I. ad Cor.*

ils se séparer de nouveau? Non, sans doute. De même, nous ne devrions pas pouvoir nous séparer de celui qui, pour s'unir à nous, a daigné se cacher sous les apparences de ces aliments. Avec S. Paul nous devons dire : « Qui nous séparera de la charité du Christ? « La tribulation, les angoisses, la persécution », et le reste ? « Non, « rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu qui est dans le « Christ Notre-Seigneur [1]. »

II.

LA PRÉSENCE DE JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE NOUS RÉVÈLE SA SAGESSE DIVINE

L'amour est ingénieux, dit Théophile Raynaud [2] ; et parce que l'amour du Seigneur pour les hommes, qui se dévoile dans l'Eucharistie, est souverainement grand, les inventions de cet amour, pour nous être utiles, ne peuvent être que merveilleuses. Isaïe parlait de ces inventions ou de ces œuvres de l'amour de Jésus dans le très saint Sacrement, lorsqu'il disait : « Vous puiserez « avec joie des eaux des fontaines du Sauveur, et vous direz, en ce « jour-là : Glorifiez le Seigneur et invoquez son nom ; faites con- « naître ses inventions parmi les peuples ; souvenez-vous que su- « blime est son nom [3]. » Il convient donc, après avoir admiré tout l'amour que Jésus-Christ nous a témoigné par l'institution de son adorable Sacrement, de jeter un regard sur les inventions de son amour, c'est-à-dire sur ce qui nous révèle principalement sa divine sagesse dans ce mystère.

La première invention merveilleuse de la sagesse de Notre-Seigneur Jésus-Christ, stimulée par son amour, fut le secret qu'il trouva de demeurer continuellement et à jamais parmi nous, grâce à l'Eucharistie ; ce fut en même temps celui de nous procurer, quoique invisible à nos yeux corporels, tous les avantages dont sa présence sensible pouvait être la source, pour ceux qui en jouirent pendant sa vie mortelle.

1. Quis ergo nos separabit a charitate Christi ? Tribulatio? an angustia? an persecutio? etc. Certus sum quia neque mors, etc., poterit nos separare a charitate Dei quæ est in Christo Jesu, Domino nostro. (*Rom.*, VIII, 35, 39.)

2. Voir *Candelabrum sanctum de Eucharistia*, sect. III, cap. II.

3. Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris : et dicetis in die illa : Confitemini Domino, et invocate nomen ejus; notas facite in populis adinventiones ejus; mementote quoniam excelsum est nomen ejus. (*Is.*, XII, 3, 4.)

Il n'était pas possible, selon les desseins de Dieu, que Notre-Seigneur Jésus-Christ demeurât visible parmi les hommes, jusqu'à la fin des siècles, lorsqu'il eut achevé l'œuvre de la rédemption, pour laquelle il était descendu sur la terre et avait pris notre nature. Il fallait que son Humanité sainte entrât dans la gloire que la Trinité tout entière lui avait préparée dès l'éternité; les anges, les saints, toute la cour céleste, attendaient leur Roi suprême, et désiraient ardemment le voir assis sur son trône à la droite du Père. Mais Jésus-Christ n'était pas moins le rédempteur des générations à venir que de celle au milieu de laquelle il s'était montré et avait vécu, comme l'un de nous, pendant trente-trois ans : il n'en voulait priver aucune de sa présence, ni des biens infinis qu'elle procure à ceux qui ne refusent pas d'en profiter. Nous quitter et rester en même temps sur la terre parmi nous, tel était le difficile problème que l'amour de Jésus pour son Père, pour les anges, pour les saints du ciel et pour nous posait à sa sagesse. Elle a résolu cette difficulté insurmontable pour toute autre que pour elle, par l'institution de la très sainte et très adorable Eucharistie. Grâce à ce divin mystère, où il se cache sous les apparences d'un peu de pain, il vit au milieu de nous, il nous rassemble auprès de lui, comme autrefois ses disciples, il nous parle soit directement, en s'adressant intérieurement à nos âmes, soit extérieurement par la bouche de ses ministres; il fait plus encore, il se donne à nous; ce pain, qui est sa chair, ce vin qui est son sang répandu pour le salut du monde, il nous les donne. Les Apôtres eux-mêmes n'ont été admis à les recevoir qu'une seule fois de sa main, pendant sa vie mortelle : nous, plus favorisés, nous pouvons les recevoir aussi souvent qu'il nous plaît : la seule condition qu'il y mette, c'est que nous nous efforcions de n'en pas être trop indignes. Une telle invention n'est-elle pas digne d'une sagesse infinie mise au service de l'amour d'un Dieu [1]? Des docteurs et des saints, au premier

1. Quoniam vero sic apparuit in visibili specie Dei sapientia, ut completo dispensationis suæ ministerio, regrederetur ad Patrem unde venerat, et a quo non discesserat, congruum fuit ut taliter se exhiberet, quatenus nec quos elegerat præsentes derelinqueret, nec venturis se negaret, sed cunctos pari se ostenderet dilexisse charitate. Quod quidem optime perfecit, cum se sub modica panis vinique specie realiter communicavit. Merito enim tale opus divinæ convenit sapientiæ, nullique nisi Verbo sempiterno, hujusmodi debebatur elargitio charitatis. (S. LAURENT. JUSTIN., lib. *de Casto connubio Verbi et animæ*, cap. XXIV, n. 2.)

rang desquels il convient de nommer S. François d'Assise [1], croient que le divin Maître avait particulièrement en vue sa présence au Saint-Sacrement, lorsqu'au moment de quitter ses disciples, il leur disait : « Et voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la « consommation des siècles [2]. »

Quant aux fruits que la présence de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie nous procure, n'est-ce pas encore la sagesse de ce bon Maître qui les a choisis et préparés? Ne brille-t-elle pas d'un vif éclat dans le moyen qu'il a trouvé de nous faire participer aux mêmes biens que sa présence sensible procurait jadis aux habitants de la Judée, qui savaient en profiter? Que faisait-il, en effet, parmi eux, lorsqu'il parcourait leurs villes et leurs hameaux? Il leur enseignait sa sainte doctrine, leur révélant les principaux mystères qu'il est nécessaire de connaître pour arriver au salut; il priait, se fatiguait et souffrait pour acquérir des mérites en leur faveur, et enfin il mourait sur la croix, s'offrant en sacrifice à son Père pour le salut de tous. N'est-ce pas encore ce qu'il fait parmi nous? La Sainte Eucharistie est un mémorial qui nous rappelle tous les mystères de notre religion, et toutes les merveilles que Jésus-Christ a accomplies pour nous. Elle est en même temps un sacrifice où Jésus-Christ ne meurt plus, il est vrai, mais où toutes ses prières, tous ses travaux, toutes ses souffrances, tout son sang versé et enfin sa mort sont de nouveau présentés au Père céleste, pour que l'application nous soit faite de tant de mérites une fois acquis.

L'homme oublie aisément les bienfaits reçus et les enseignements que rien de sensible ne rappelle à sa mémoire. Et s'il s'agit des choses de Dieu, le démon, le monde et les passions accélèrent encore cet oubli. Cependant, rien ne nous importe plus que de conserver toujours un souvenir bien vivant des mystères de notre sainte religion, et des bienfaits que nous avons reçus de Dieu. Jésus, notre ami, a voulu nous donner quelque chose qui nous aidât à combattre l'oubli, cette faiblesse si dangereuse de notre nature. Sa sagesse divine a inventé, à notre usage, un *mémorial sauveur*, comme l'appelle S. Laurent Justinien ; ce mémorial est l'Eucharistie. Il a pris soin de nous avertir lui-même de ce carac-

1. *Admonitio ad omnes Fratres*, cap. II.
2. Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi. (*Matth.*, XXVIII, 20.)

tère particulier de cet adorable sacrement, car, dans l'acte même de son institution, il a dit : « Faites ceci en mémoire de moi » : *Hoc facite in meam commemorationem* [1]. Il a donc voulu que cette adorable invention de son amour servît à nous rappeler tout ce qu'il est et tout ce qu'il a fait pour nous, la charité qu'il nous a témoignée par son incarnation, sa vie mortelle, sa passion et sa mort sur la croix, sa présence, son regard qui voit tout et qui, du fond du tabernacle, est fixé sur nous, son avènement futur pour juger les vivants et les morts [2].

Le premier de nos saints mystères, celui sur lequel, en même temps que sur l'existence même de Dieu, reposent tous les autres, est le Mystère d'un Dieu en trois personnes. La Sainte Eucharistie ne nous permet pas d'en perdre la mémoire, car c'est la seconde personne de l'adorable Trinité que nous reconnaissons, unie à un corps et à une âme semblables aux nôtres, dans ce divin sacrement. La seconde Personne suppose la première : le Père existe puisqu'il y a un Fils, et le souvenir du Père et du Fils rend impossible l'oubli du Saint-Esprit, qui n'est qu'un seul et unique Dieu avec les deux autres personnes divines.

Si l'on veut chercher des analogies entre le mystère de la Trinité et celui de l'Eucharistie, il est aisé d'en découvrir. Dans la Très Sainte Trinité, nous adorons trois personnes dans l'unité de la substance : dans l'Eucharistie, nous adorons, dans l'unité d'une même personne, trois substances, le Verbe divin, le corps humain et l'âme humaine de Notre-Seigneur. Le Verbe incarné, comme chacune des autres personnes divines, parce qu'il est Dieu, existe en toutes choses par son essence, sa présence et sa puissance; il existe dans les seuls justes par la grâce sur la terre, par la gloire dans le ciel et, de plus, d'une manière incomparablement plus intime, dans la nature humaine qui ne fait qu'un avec son adorable personne. Par sa volonté, son humanité sainte possède aussi un triple mode d'existence : c'est un trait de ressemblance qu'il lui donne avec la nature divine. Elle existe donc dans le ciel, comme dans le lieu où elle réside, entourée de tout l'éclat de sa

1. *Luc.*, XXII, 19.
2. Dominus dedit nobis escam, scilicet, seipsum ad memoriam mirabilium : præteritorum, quod nos redemit; præsentium, quod omnia nostra respicit; futurorum, quod distincte tandem judicabit. (B. ALBERTI MAGNI *de Sacrosancto Eucharistiæ sacramento sermones*, serm. II.)

gloire et de sa puissance; elle existe dans le Verbe divin, qui a voulu n'être avec elle qu'une seule et unique personne; elle existe enfin sacramentellement sur nos autels et dans nos tabernacles. De sorte que Jésus-Christ, qui est en toutes choses par son essence divine, est tout entier sacramentellement, selon son humanité, partout, dans tous les lieux où réside la Sainte Eucharistie [1]. C'est ainsi que la présence de la Très Sainte Eucharistie et la foi qui nous révèle Notre-Seigneur Jésus-Christ voilé sous les espèces du Sacrement, ne nous permettent pas d'oublier le grand mystère d'un Dieu en trois personnes.

La Sainte Eucharistie nous rappelle, en second lieu, le mystère de l'Incarnation.

Le mystère de la Trinité offre à nos adorations trois personnes divines en une seule substance, et celui de l'Incarnation trois substances en une seule personne. « De même, dit S. Bernard, que « dans l'unique divinité subsiste la trinité des personnes, en « même temps que l'unité de la substance, ainsi dans ce mé- « lange tout particulier, l'Incarnation, il y a trinité de substances « et unité de personne. Si, dans l'une, les trois personnes ne dé- « truisent point l'unité, de même que l'unité ne fait point dispa- « raitre la trinité, ainsi dans le mélange dont nous parlons, « l'unité de personne n'est point la confusion des substances, non « plus que le nombre des substances n'empêche point l'unité de « personne. Voilà l'œuvre admirable, l'œuvre unique entre toutes, « et qui les dépasse toutes, que la suprême Trinité nous a mon- « trée, cette Trinité où le Verbe de Dieu, l'âme et le corps forment « une seule personne ; ces trois ne font qu'un et cet un fait trois, « sans confusion de substances, mais par l'unité de personne [2]. »

1. Valde pulchrum est considerare, qualiter cœlestis altitudo consilii disposuit, ut sicut tres sunt personæ in unitate divinæ substantiæ, scilicet Pater, Verbum, et Spiritus sanctus; ita tres essent substantiæ in unitate personæ, scilicet divinitas, corpus et anima. Et sicut Christus secundum naturam divinam tribus modis existit in omnibus, per essentiam, præsentiam, et potentiam; in solis justis per gratiam et gloriam; in homine assumpto, per unionem : sic voluit, ut idem ipse secundum naturam humanam, tribus modis in rebus existeret, scilicet localiter in cœlo, personaliter in Verbo, sacramentaliter in altari. Sicut enim secundum divinitatem, totus essentialiter est in omnibus, ita secundum humanitatem, totus sacramentaliter est in omnibus locis in quibus conficitur et celebratur. (JOANNES DE RAGUSIO, oratio *de Communione sub utraque specie*, habita in concilio BASILIENSI.)

2. Sicut enim in illa singulari Divinitate, trinitas est in personis, unitas in substantia : sic in ista speciali commixtione, trinitas est in substantiis, et in

La Sainte Eucharistie ne nous permet pas d'oublier cette Trinité secondaire, trinité des substances dans l'unité de la personne, qui résulte de l'Incarnation du Verbe divin.

En effet, non seulement le mystère de l'Incarnation se reproduit en quelque manière, dans le mystère de l'Eucharistie, mais il y a entre la composition de l'un et de l'autre une affinité singulière. Par l'Incarnation, le Verbe de Dieu, devenu Jésus-Christ, se trouve être composé de la divinité qui reste invisible, et de l'humanité que les sens perçoivent : de même l'Eucharistie est composée de la substance cachée du Christ, et des espèces qui le recouvrent, et qui nous font connaître sa présence. L'Eucharistie, disait S. Irénée, est un tout composé d'un élément céleste et d'un élément terrestre, des espèces sacramentelles et du corps de Jésus-Christ [1].

Si l'incarnation du Seigneur est représentée dans l'Eucharistie par la composition même de cet adorable mystère, qui pourrait oublier sa nativité, lorsqu'il le voit naître de nouveau entre les mains du prêtre, qui le dépose sur l'autel, comme autrefois Marie le déposa dans la crèche de Bethléem? Qui pourrait de même oublier, en assistant au sacrifice de la messe, la passion, la mort, la résurrection et l'ascension de Notre-Seigneur? Le sacrifice de la messe n'est-il pas, sous une forme mystique, la répétition ou la continuation très réelle de ces touchants mystères? Peut-on savoir que Jésus-Christ renouvelle sur l'autel, par le ministère du prêtre, l'immolation accomplie pour nous d'une manière sanglante sur la croix, et oublier ce premier sacrifice offert sur le Calvaire, lorsqu'on a le bonheur d'assister à la messe? La sainte Église, d'ailleurs, par les prières et les cérémonies liturgiques dont elle accompagne ce divin sacrifice, rend impossible un tel oubli. Après avoir consacré pour la première fois le pain et le vin, et les avoir transsubstantiés en son corps et son sang adorables, Jésus dit à ses apôtres : « Faites ceci en mémoire de moi » : *Hoc facite in meam commemorationem.* Consacrez à votre tour, et vos successeurs

personis unitas. Et sicut ibi personæ non scindunt unitatem, unitas non minuit trinitatem; ita et hic persona non confundit substantias, nec substantiæ ipsæ personæ dissipant unitatem. Summa illa Trinitas, hanc nobis exhibuit Trinitatem, opus mirabile, opus singulare inter omnia, et super omnia opera sua. Verbum enim, et anima et caro, in unam convenere personam, et hæc tria unum, et hoc unum tria, non confusione substantiæ sed unitate personæ. (S. BERNARD., serm. III *de Vigilia nativitatis Domini.*)

1. S. IREN., lib. IV, cap. XXXIV.

après vous, le pain et le vin; changez-les en mon corps et en mon sang : mais, en le faisant, souvenez-vous de moi, de ma divinité et de mon humanité; de ce que j'ai été et de ce que j'ai fait parmi vous et pour vous, pendant ma vie mortelle : souvenez-vous des grands mystères qui ne sont pas accomplis encore, mais qui le seront lorsque, à votre tour, vous consacrerez le pain et le vin; souvenez-vous de mes souffrances et de ma mort, de ma résurrection et de mon ascension, de ma gloire et de ma puissance au ciel, d'où je vous protégerai avec la plus tendre sollicitude, lorsque vous serez privés de ma présence visible : *Faites ceci en mémoire de moi*, de moi tout entier, de ce que j'ai été, de ce que je suis et de ce que je serai en moi-même et pour vous. — On se souvient de ce que nous avons dit ailleurs, en traitant de la liturgie mozarabe, que le prêtre qui célèbre la sainte messe selon les rites de cette liturgie, divise la sainte hostie en neuf parcelles, qu'il dispose en croix sur la patène où sont gravés les noms des principaux mystères de Notre-Seigneur : l'Incarnation, la Nativité, la Circoncision, l'Épiphanie, la Passion, la Mort, la Résurrection, l'Ascension, la Royauté céleste.

Remarquons toutefois que la Sainte Eucharistie ne remémore directement, en vertu de son institution, que la passion et la mort de Notre-Seigneur, selon la parole de S. Paul aux Corinthiens : « Toutes les fois que vous mangerez ce pain et boirez ce calice, « vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne [1]. » Les autres mystères n'y sont rappelés qu'indirectement, les uns parce que le mystère eucharistique n'eût pas été possible sans eux; les autres parce qu'ils ont rendu son institution, sinon nécessaire, au moins très utile pour le salut des hommes. Comment Jésus-Christ aurait-il institué la Sainte Eucharistie s'il ne s'était pas d'abord incarné? Et pourquoi aurait-il institué ce mystère adorable, s'il n'avait pas dû ressusciter, ou si, ressuscité glorieux, il avait dû continuer de vivre sur la terre au milieu des hommes?

La sagesse divine brillerait déjà d'un éclat admirable dans l'institution de la Très Sainte Eucharistie, si cette institution nous procurait uniquement l'avantage de nous remettre vivement en mémoire tous les principaux mystères de notre sainte religion : mais ce ne serait pas assez pour cette divine sagesse, qui se confond

1. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. (*I. Cor.*, XI, 26.)

et n'est qu'une même chose avec l'amour infini de Dieu pour nous. C'est beaucoup assurément de nous rappeler les enseignements de Notre-Seigneur, et les prodiges que sa bonté pour les hommes lui a fait accomplir, pendant sa vie terrestre; c'est beaucoup de nous le montrer souffrant et s'immolant pour opérer notre rédemption ; mais la divine sagesse a trouvé moyen de faire plus encore : par l'Eucharistie, elle ne nous représente pas seulement ce que Jésus-Christ a fait et enduré pour nous, elle nous applique les mérites de ses travaux, de ses souffrances et de sa mort. Ce qu'il a mérité pour tous est appliqué à chacun personnellement, par ce sacrement d'amour.

En effet, la passion de Notre-Seigneur a été la cause universelle de notre salut; c'est d'elle qu'ont découlé tous les biens spirituels que Dieu daigne accorder aux descendants d'Adam. La vertu méritoire et satisfactoire de tous les actes de Notre-Seigneur pendant sa vie mortelle, et en particulier de sa passion et de sa mort, ne saurait avoir de mesure, parce que Jésus-Christ, comme homme mortel, était capable de mérite, et que, comme Dieu, il donnait à chacun de ses actes humains un mérite infini. Or, de concert avec son Père, il a voulu que tous ces mérites servissent au bien des hommes. C'est pour nous qu'il a mérité, pour nous qu'il a satisfait à la justice divine. Mais maintenant qu'il n'est plus en état d'acquérir des mérites nouveaux, parce qu'il a rempli la mission de nous racheter qu'il avait reçue de son Père, maintenant qu'il est en possession de sa gloire, comment ces mérites, rassemblés par lui en faveur du genre humain, seront-ils appliqués à ceux que Dieu a choisis pour les combler particulièrement de ses grâces? Comment, surtout, pourrons-nous connaître, avec quelque certitude, que nous y avons part? Car si nous ignorons les trésors que la miséricorde de notre Dieu nous a préparés, si nous ne savons pas de quelle manière il nous est possible et facile d'y puiser à coup sûr, à quoi nous serviront-ils? La sagesse et la bonté de notre divin Jésus a tout prévu. Deux moyens principaux ont été institués, pour que les mérites de notre Rédempteur devinssent notre partage : les sacrements et le sacrifice. Dieu peut se servir et se sert souvent d'autres moyens encore, mais ce sont là les principaux, les plus fructueux, les plus sûrs et les mieux appropriés à tous nos besoins. La Sainte Eucharistie est, sans comparaison, le plus auguste et le plus saint des sacrements, parce qu'elle ne donne pas

seulement la grâce, mais qu'elle renferme et donne l'auteur même de la grâce. Elle est, en même temps, le sacrifice, le seul et unique sacrifice que Dieu réclame de nous et qu'il soit permis de lui offrir sur ses autels, par le ministère de ses prêtres. Ce sacrifice n'est plus méritoire par lui-même; mais il possède tous les mérites acquis par Notre-Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il l'offrit lui-même sous une autre forme, en mourant sur la croix; il possède de plus tous les mérites acquis par ce divin Sauveur lorsque, la veille de sa passion, il poussa son amour pour nous jusqu'au dernier excès et offrit, pour la première fois, son corps et son sang à son Père, sous les espèces du pain et du vin. Lorsque le prêtre, ministre du Seigneur, offre le Saint Sacrifice à l'autel, il puise à pleines mains dans ces trésors des richesses de Jésus, et Dieu les distribue selon les intentions du prêtre, selon les intentions de sa propre sagesse et de sa miséricorde; enfin, selon les dispositions et les besoins de ceux qu'il admet à y avoir quelque part. Heureux ceux qui assistent au divin sacrifice avec un cœur bien pur et largement dilaté! Dieu versera dans ce cœur, jusqu'à le remplir, les plus précieux parfums de sa grâce.

Que ce sacrifice de nos autels est saint! Qu'il est digne de Dieu à qui nous l'offrons! C'est bien lui que le prophète Malachie annonçait lorsque, parlant au nom du Seigneur, il disait : « Depuis « le lever du soleil jusqu'à son coucher, grand est mon nom parmi « les nations; et en tout lieu on sacrifie, et une oblation pure « est offerte à mon nom, parce que grand parmi les nations est « mon nom, dit le Seigneur des armées [1]. » Le prêtre visible qui l'offre est le représentant de Jésus-Christ lui-même qui, pour cet acte solennel, lui remet entre les mains sa toute-puissance. La victime offerte, c'est encore Jésus-Christ. Quel prêtre et quelle victime plus dignes d'elle la Majesté souveraine de Dieu pourrait-elle demander? Et parce que ce sacrifice si grand, si divin est offert en notre faveur, parce qu'il est nécessaire que nous puissions y assister avec confiance et amour, sans mourir de frayeur à la vue des grandes choses qui s'opèrent sur l'autel : le souverain Prêtre est représenté par un prêtre qui est un homme comme nous, et la victime trois

1. Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda; quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. (*Malach.*, I, 11.)

fois sainte, l'Agneau de Dieu, Jésus-Christ, se voile sous les humbles apparences d'un peu de pain et d'un peu de vin, nos aliments de chaque jour. Ne devons-nous pas nous écrier avec l'Apôtre : « O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de « Dieu [1] ! » Et parce qu'il pourra se trouver en tout lieu, parce qu'il se trouvera en tout temps des fidèles qui auront besoin du secours que cet adorable sacrifice est destiné à leur procurer, Dieu en a tellement facilité l'oblation, par la multiplicité des prêtres et le choix de la matière, qu'il n'y a pas une contrée au monde, ni un instant du jour ou de la nuit qui ne soient sanctifiés par l'immolation de la divine Victime.

Mais la Sainte Eucharistie n'est pas seulement un sacrifice, elle est aussi un sacrement. Si nous la considérons comme telle, la sagesse de Dieu ne s'y révèle pas avec un moindre éclat.

D'après S. Grégoire de Nysse [2], il était nécessaire que Jésus-Christ instituât un mode de communion entre son divin corps et les nôtres, s'il voulait les sanctifier et les revêtir de l'immortalité. Le Fils de Dieu était venu sur la terre pour sauver l'homme tout entier : or, l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Ce n'était donc pas assez que Dieu qui est la vie s'unît à l'âme seule, ce qu'il pouvait faire en lui donnant une foi vive enflammée par la charité : il fallait que le corps eût part à cette faveur inappréciable faite à l'âme; il fallait que lui-même s'unît à ce Dieu qui est la vie, afin que le bienfait dont le Seigneur daignait nous favoriser s'étendît à tout notre être. Et c'est pour atteindre ce but que la sagesse divine inventa de nous faire prendre corporellement le pain de vie et de salut. Un aliment avait corrompu la nature humaine alors qu'elle était renfermée tout entière en Adam : il convenait qu'un autre aliment, non plus de mort, mais de vie, rendît la vie et la santé surnaturelles à ceux des enfants d'Adam qui le prendraient, avec les dispositions que sa sainteté demande.

Mais cet aliment de vie, nous ne pouvons pas le prendre tel qu'il s'est montré sur la terre, car c'est Jésus-Christ lui-même, ni tel qu'il existe aujourd'hui dans la gloire du ciel. Invisible par sa nature propre, il s'était d'abord rendu visible à nos yeux en se revêtant de notre nature, car nous avions besoin qu'il se montrât ainsi à nous ; et maintenant qu'il nous est nécessaire, comme nour-

1. O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! (*Rom.*, XI, 33.)
2. *Orat. magn. catech.*, cap. XXXVII.

riture de nos âmes et sanctification de notre chair elle-même, il se voile de nouveau : nos yeux ne le voient plus, mais ils voient les apparences sous lesquelles il demeure : notre chair mange sa chair et notre âme s'unit à sa nature divine, en même temps qu'à son humanité. L'Eucharistie, voilà bien, dit S. Anselme, le pain qui affermit le cœur de l'homme et le vin qui le réjouit [1]. L'homme avait besoin de manger ce pain qui est Jésus-Christ, et comme il ne pouvait, pour mille raisons, se rassasier de cette nourriture telle qu'elle s'offrait à ses regards, l'amour de Jésus-Christ pour nous lui a suggéré l'invention de se voiler et de s'offrir à l'homme sous les espèces du pain et du vin.

Pouvait-il choisir, pour se donner aux hommes, d'autres symboles qui nous fissent mieux connaître l'intimité de l'union qu'il contractait avec eux ? Quelle union plus complète que celle des aliments avec le corps qu'ils nourrissent, en quoi ils se transforment et dont ils deviennent partie intégrante ? Il est vrai que nous transformons nos aliments en nous, tandis que cet aliment divin transforme en lui-même ceux qui le reçoivent, mais l'union n'en est pas moins parfaite.

Une autre matière du sacrement de l'Eucharistie aurait pu ou ne pas plaire à tous, ou ne pas être à la portée de tous : mais qui donc, à moins de maladie, se sentirait de l'éloignement pour le pain ? quelle communauté de chrétiens serait réduite à un tel dénuement, que le pain lui manquerait, même pour la consécration de ces divins mystères ? Et pour rendre plus facile encore à tous la participation à la Très Sainte Eucharistie, Jésus-Christ a voulu que la moindre parcelle du pain ou du vin consacrés renfermât toute sa personne, aussi bien qu'une hostie de dimensions plus grandes.

Ajoutons enfin que la sagesse divine nous a préparé, dans le sacrement de nos autels, une occasion d'exercer et de fortifier notre foi. Dans la formule même de la consécration, la Sainte

1. Oportebat ut sicut cum necessaria nobis fuit visibilis ejus præsentia, invisibile in suis, visibile factum est in nostris Verbum caro ; sic cum res exigit nostræ salutis ut manducetur caro ejus, quod non est ipsa caro in natura sua, fiat in aliena manducabilis. Quod in nullis rebus aptius fieri potuit, quam in eis quæ inter omnia victualia humani corporis quodammodo tenent principatum, quæ sunt panis et vinum. Nam et ad litteram præ cunctis cibis panis cor hominis confirmat, et vinum lætificat. (S. AMBROS., lib. *de Sacram. altaris*, p. II, cap. v.)

Eucharistie est appelée le mystère de foi par excellence : *mysterium fidei.* Quelle vérité révélée de Dieu pourrait, en effet, refuser de croire celui qui admet simplement et de tout son cœur que, sous les apparences d'un peu de pain et de vin, consacrés par la parole du prêtre, c'est Jésus-Christ lui-même qui est substantiellement présent. Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, est là tout entier ; son corps, son sang et sa divinité remplacent la substance du pain et celle du vin qui ne sont plus. Croire cette vérité, malgré le témoignage des sens, malgré les objections et les réclamations que peut faire entendre la raison purement humaine, le croire uniquement parce que Notre-Seigneur l'a dit, et que l'Église, interprète infaillible de sa parole, le répète et l'assure après lui, n'est-ce pas faire l'acte de foi le plus complet, le plus méritoire que Dieu puisse attendre de nous? N'est-ce pas, par conséquent, faire croître merveilleusement et se fortifier cette vertu dans nos âmes ?

« Qu'on est heureux, dit un pieux auteur, de sacrifier ainsi « dans ce Mystère de notre foi, comme dans tous les autres de « notre religion, toutes les lumières de la raison humaine à la « vérité de la parole de Dieu, et tous les attachements du cœur de « l'homme à l'amour infini que le Sauveur nous marque, dans « l'nstitution et dans l'usage du Très Saint Sacrement, où, comme « dit S. Bernard, il est tout amour pour nous; où, selon le saint « Concile de Trente, il répand dans nos cœurs toutes les richesses « de son amour, mais d'un amour infiniment libéral, qui le porte « à s'y donner tout entier et à y être prodigue de lui-même. Car « c'est, dit le texte sacré, dans ce sacrement qu'il a institué sur la « fin de sa vie, qu'il nous a donné les marques les plus tendres « et les plus sensibles de son amour, en s'unissant intimement à « nous, et nous unissant intimement à lui, pour prendre dès « maintenant possession de nos cœurs, et nous donner par là un « gage de la possession qu'il en prendra dans l'éternité [1]. »

Que de considérations ne pourrait-on pas ajouter encore, pour faire ressortir la sagesse divine dans l'institution de l'adorable Sacrement de nos autels; mais nous devons nous borner, et nos lecteurs ne nous en voudront pas de leur laisser le soin et la douce jouissance de les découvrir eux-mêmes dans leurs pieuses méditations.

1. Gonnelieu, traduction de l'*Imitation*, réflexion sur le dernier chapitre du IVe livre.

III.

LA PRÉSENCE DE JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE NOUS RÉVÈLE SA PUISSANCE DIVINE

S. Jean Chrysostome a dit quelque part [1] que l'Évangile de Jésus-Christ est l'*Évangile de sa puissance.* Nulle part la vérité de cette parole ne se montre plus visiblement que dans l'adorable sacrement de l'Eucharistie. Il est véritablement le mémorial des merveilles que Dieu a faites : *memoriam mirabilium suorum,* et tout ce que l'on admire séparément ailleurs, on le trouve rassemblé dans ce chef-d'œuvre de l'amour, de la sagesse et de la puissance de Jésus.

Au Concile de Bâle, Jean de Raguse a résumé, dans un sermon prononcé en présence des Pères, sur la communion sous l'une et l'autre espèce, les miracles les plus frappants que la Sainte Eucharistie offre à notre admiration. Voici, d'après lui, quels sont ces miracles :

Dès que la parole de Dieu est appliquée aux éléments, la matière terrestre du pain et du vin est à l'instant même changée en la substance du Christ, quoique les accidents, les apparences extérieures ne changent pas.

Les accidents du pain et du vin continuent d'exister, contrairement aux règles ordinaires de la nature, quoique la substance qui leur est propre ne soit plus.

Ces accidents reçoivent un mode d'existence qui leur donne les propriétés de la substance qui s'est séparée d'eux ; ils peuvent, comme si elle existait encore, produire ou endurer tout ce que comportait sa nature.

Jésus-Christ, sans changer de lieu, sans s'éloigner du ciel, commence d'être tout entier, véritablement et intégralement, dans le Sacrement.

Non seulement Jésus-Christ est tout entier dans le tout, mais il est aussi tout entier sous chacune des parties des espèces; qu'on les divise, qu'on les rompe, qu'on les broie sous la dent, il ne laisse pas de se trouver dans toute son intégrité sous chacune des parties, les transportât-on dans les lieux les plus divers et jus-

1. Hom. *de Uno legislatore.*

qu'aux extrémités du monde. Il est en même temps au ciel, en même temps dans tous les lieux où le saint sacrifice est célébré, en même temps partout où se trouve quelque parcelle du pain eucharistique consacré par le prêtre; il est partout le même, et malgré la multiplicité des lieux où on le trouve, malgré leur éloignement les uns des autres, il n'est pas multiplié, il n'est qu'un seul et même Jésus, n'ayant qu'un seul et unique corps, une seule et même âme, une seule et même divinité. Partout c'est bien l'Homme-Dieu qui est né de la Vierge Marie, qui s'est montré et a vécu au milieu du monde, qui s'est donné à ses disciples dans la dernière Cène, en instituant ce Sacrement, qui est mort attaché sur la croix, qui est ressuscité, qui est monté au ciel, qui a fait descendre le Saint-Esprit sur les apôtres, après sa glorieuse ascension, et qui maintenant règne au ciel, assis à la droite de son Père. C'est identiquement et numériquement le même Jésus-Christ, le même Seigneur qui est au ciel avec son Père et avec nous sur l'autel, partout où l'on célèbre ce divin mystère. Et de même qu'il n'y a pas ici un Jésus-Christ, et là un autre Jésus-Christ, mais un seul et unique Jésus-Christ, le même sur tous les autels, de même il n'est pas offert ici un sacrifice et là un autre sacrifice, mais partout où le sacrifice immaculé est offert, il est le même, et toutes ses oblations ne sont qu'une seule immolation d'une seule et même victime, par un seul et même souverain Prêtre, Jésus-Christ.

Qui donc peut accomplir toutes ces merveilles et tant d'autres qu'il serait trop long d'énumérer, tant d'autres que les hommes ne peuvent connaître et que les anges découvrent avec admiration? C'est l'œuvre de la puissance de Dieu. Lorsque le prêtre prononce ces paroles du Christ : « Ceci est mon corps; ceci est mon sang », le pain est changé au corps et le vin au sang de ce divin Sauveur, par la même vertu qui a fait que le Verbe a été revêtu de notre humanité, par la même puissance qui, d'un mot, a fait sortir l'univers du néant.

Ces merveilles de la puissance de Dieu qui éclatent dans la Très Sainte Eucharistie demandent que nous les considérions un peu plus en détail.

On peut les diviser en trois classes : celles qui s'accomplissent dans la personne même de Jésus-Christ se réduisant pour nous à l'état sacramentel; celles dont le pain et le vin transsubstantiés

sont l'objet; celles enfin qui accompagnent cette transsubstantiation.

Le changement qui s'opère lorsque le prêtre, agissant au nom du Seigneur, prononce les paroles de la consécration, a pour fin et pour effet la présence de Jésus-Christ, sous une apparence toute différente que celle qui est la sienne dans son royaume céleste. Il a voulu, dit Algerus, se montrer à nous sous l'apparence de l'aliment qui entretient notre vie mortelle, quoiqu'il soit en réalité, par lui-même, la vie, et la vie qui n'a pas de fin [1]. S'accommodant à notre nature, il nous donne dans l'Eucharistie une vie nouvelle, la véritable vie : mais elle ne se manifeste pas extérieurement; elle est tout intérieure et ne nous revêt pas de la gloire de l'immortalité. Il a voulu que la foi seule nous fasse connaître que ce sacrement est la vie et que nous vivons véritablement si nous y avons recours. Ce que nous sommes grâce à l'Eucharistie ne se manifeste donc pas encore extérieurement, et c'est pourquoi Jésus-Christ n'a pas voulu manifester non plus ce qu'il est; il a voulu allumer en nous le désir de le voir un jour dans sa gloire, afin que notre félicité soit plus grande lorsque nous le verrons tel qu'il est, et que ce que nous sommes grâce à lui apparaîtra enfin. L'apôtre S. Jean disait à ses disciples : « Mes bien-aimés, nous « sommes maintenant enfants de Dieu, mais on ne voit pas encore « ce que nous serons. Nous savons que lorsqu'il apparaîtra, nous « serons semblables à lui [2]. » S. Paul dit à son tour : « Quand le « Christ qui est votre vie apparaîtra, alors vous aussi vous apparaîtrez avec lui dans la gloire [3]. » De même qu'il se montra aux disciples d'Emmaüs sous la forme d'un étranger, parce qu'eux-mêmes étaient étrangers à la foi, il se montre à nous qui sommes des étrangers, des pèlerins sur cette terre d'exil, sous une forme extérieure qui lui est étrangère. Ce qui paraît de nous, c'est notre corps mortel : il prend donc, pour se donner à nous, l'apparence d'un aliment propre à entretenir la vie mortelle, quoiqu'il soit en réalité le pain qui donne, mais invisiblement, l'immortalité, et le remède qui délivre de la mort éternelle.

1. ALGER., lib. II *contra Bereng.*, cap. V.

2. Charissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus. (*I. Joann.*, III, 2.)

3. Cum Christus apparuerit, vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria. (*Coloss.*, III, 4.)

Ainsi donc il y a, dans l'adorable mystère de l'Eucharistie, la véritable substance du corps du Seigneur, mais privée de l'apparence visible qui lui est propre, et il y a l'apparence propre du pain, mais sans sa substance.

Si nous voulons nous faire une idée de la puissance que Dieu a déployée, pour se donner ainsi à nous dans la Sainte Eucharistie, en s'accommodant à notre nature et à l'état dans lequel nous vivons ici-bas, nous pouvons comparer le miracle de l'Eucharistie à celui de l'Incarnation.

Ce fut sans doute une grande merveille, que le Verbe de Dieu prît un corps et une âme comme les nôtres, et se les adjoignît d'une manière si parfaite que ce corps et cette âme ne fusssent, avec lui, qu'une seule et même personne. La contemplation de ce mystère inconcevable n'épuisera pas l'admiration des anges et des saints pendant l'éternité. On peut cependant dire que la puissance de Dieu paraît plus éclatante encore dans la Très Sainte Eucharistie.

Dans le mystère de l'Incarnation, en effet, le Verbe divin s'unit à l'humanité. Il se forme un corps dont la matière préexistait déjà dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie; à ce corps, il unit une âme qu'il tire du néant; à ce corps et à cette âme il s'unit lui-même hypostatiquement : et toutes ces merveilles s'accomplissent par un seul acte et dans un seul instant.

Au moment de la consécration du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur, ces merveilles se retrouvent; la toute-puissance de Dieu accomplit les mêmes prodiges ou d'autres équivalents et qui peuvent sembler plus étonnants encore.

Le prêtre parle, et le Verbe divin prend entre ses mains, dans la sainte hostie, le même corps et la même âme auxquels il s'est uni dans le sein de la Vierge. Ce corps adorable, le Verbe ne l'appelle pas du ciel, où les anges et les saints le contemplent sur un trône à la droite du Père : il le forme en vertu de sa puissance infinie. Lui qui est partout, il veut que son corps humain et que son âme humaine soient avec lui sur l'autel, revêtus des apparences d'un peu de pain, sans cesser d'être au ciel, et dans mille endroits où ils se trouvent aussi sacramentellement ; et ce qu'il veut s'accomplit. Ce n'est pas une multiplication de son corps, c'est ce même corps humain, absolument le même, absolument unique, et cependant présent en même temps au ciel et sous les espèces sacramentelles, quel que soit le nombre des temples où la ma-

tière légitime est consacrée. N'y a-t-il pas dans ce mystère quelque chose de plus étonnant encore, et qui semble réclamer un plus grand déploiement de puissance, que dans le mystère même de l'Incarnation ?

Ajoutons qu'en vertu du mystère de l'Incarnation, si le Verbe divin ne se rendit pas visible directement aux yeux des hommes, au moins sa sainte humanité le fut : on la vit, on la toucha, comme on peut voir et toucher tout homme vivant en ce monde : *At hic latet simul et Humanitas*, dit S. Thomas : « Mais, dans la Sainte « Eucharistie, l'humanité aussi est cachée. »

Ce n'est pas tout encore : l'ange, en annonçant à Marie qu'elle serait la Mère du Messie attendu, l'avertit que Dieu agira lui-même directement, pour opérer en elle le grand mystère de l'Incarnation. Il lui dit : « L'Esprit saint surviendra en vous et la vertu du « Très-Haut vous couvrira de son ombre. » Dans la consécration de l'Eucharistie, c'est la toute-puissance de Dieu qui agit sans doute, mais ce qui paraît à nos yeux, c'est l'action du prêtre; c'est la prononciation des paroles sacrées qui détermine Dieu, qui oblige Dieu à faire acte de toute-puissance. Dieu est, si l'on veut, la cause physique du miracle qui s'accomplit; le prêtre en est la cause morale, et c'est à la volonté du prêtre que Jésus-Christ prend sur l'autel la place du pain et du vin dont il revêt les apparences.

Chercherons-nous à expliquer comment il se peut faire que Jésus-Christ tout entier se trouve, non seulement au ciel, mais sur la terre, en tant de lieux à la fois? Essaierons-nous de dire comment un corps humain peut être contenu dans les limites étroites d'une hostie, dans celles plus étroites encore d'une parcelle de cette hostie presque invisible à nos regards; comment ce corps adorable peut être toujours mangé et jamais consumé; comment il disparaît lorsque les accidents cessent, pour une raison quelconque, d'être ceux du pain et du vin dans leur état normal, et comment une autre substance prend sa place sous ces accidents corrompus. Les théologiens ont tâché de jeter quelque lumière sur ces matières obscures; mais nous préférons ne pas les suivre ici et prendre pour règle de conduite ce conseil du livre de l'Imitation : « Gardez-vous bien de vouloir sonder, par une recherche « curieuse et inutile, la haute profondeur de ce mystère, si vous « ne voulez pas vous plonger dans un abîme de doutes. *Celui qui « veut approfondir la Majesté de Dieu sera accablé du poids de*

« *sa gloire.* Dieu peut faire plus que l'homme ne peut com-« prendre [1]. »

Si nous considérons maintenant le pain et le vin qui sont la matière du sacrement auguste de l'Eucharistie, nous découvrirons encore que la puissance de Dieu en fait l'objet de plusieurs merveilles qu'elle seule peut accomplir.

La première de ces merveilles est la disparition entière de la substance du pain et du vin : elle cesse d'être ce qu'elle était; elle n'a plus rien de commun, comme substance, avec le pain et le vin; un changement radical et absolu s'est opéré ; ce qui était substance de pain et de vin est devenu, en vertu des paroles de la consécration, la substance même de Notre-Seigneur Jésus-Christ, la substance de son corps et de son sang adorable. Il s'est opéré une transsubstantiation très véritable et très réelle, instantanément, quoiqu'il n'en paraisse rien à l'extérieur, et c'est Jésus-Christ lui-même, personnellement présent, qu'on adore, sous ces apparences d'une autre substance qui n'est plus.

Mais comment un tel changement peut-il s'opérer? La substance du pain et du vin ne se mêle pas à celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ et ne saurait se confondre avec cette substance adorable : ses éléments premiers, sa matière et sa forme n'ont pas de place possible dans la personne du Verbe incarné; ils ne sont pas rejetés hors des accidents qui sont les leurs; où iraient-ils et que deviendraient-ils ? Ils ne demeurent pas davantage sous ces accidents, en même temps que la substance de Jésus-Christ, car il est lui seul tout ce pain et tout ce vin dont il dit : *Ceci est mon corps ; ceci est mon sang.* Ces éléments premiers n'existent donc plus; or, si les formes peuvent changer, si des combinaisons des éléments premiers peuvent naître des formes et des substances nouvelles à l'infini, ces éléments eux-mêmes ne peuvent pas cesser d'être, sinon par un acte souverain de la toute-puissance divine. Dieu seul peut faire rentrer dans le néant ce qu'il en a tiré [2]. La destruction de la matière du pain et du vin,

1. Cavendum est tibi a curiosa et inutili perscrutatione hujus profundissimi sacramenti, si non vis in dubitationis profundum submergi. *Qui scrutator est Majestatis opprimetur a gloria.* Plus valet Deus operari quam homo intelligere potest. (*De Imitatione Christi*, lib. IV, cap. XVIII.)

2. Materiam primam sola Dei omnipotentia quæ eam creavit, potest destruere. Cum igitur in hoc mysterio, et materia prima panis, et materia prima vini, aboleatur, ad Christi sub species adventum consummata prolatione ver-

dans l'Eucharistie, est donc un miracle comparable à celui de la création.

Mais le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne demeurent sous les Espèces eucharistiques qu'aussi longtemps que ces Espèces sont elles-mêmes ce qu'elles étaient au moment de la consécration, des espèces de pain et de vin. Si elles viennent à changer, à se corrompre, soit par la manducation qui en est faite, soit de toute autre manière, un nouveau miracle devient nécessaire. Ces accidents, qui ne reposent plus sur la substance adorable du Seigneur, ont revêtu une autre forme; ils ne sont plus extérieurement les mêmes, mais sous ces apparences nouvelles ils existent encore. Leur première substance, le pain et le vin, ils ne l'ont plus; leur seconde substance qui remplace la première, le corps et le sang de Jésus-Christ, ils ne l'ont plus davantage. Cependant, sans reposer sur une substance, ils n'existeraient pas : ils en ont donc retrouvé une troisième : quelle est-elle? d'où leur vient-elle?

Qu'une sainte hostie soit brûlée : que reste-t-il? Les accidents du pain ont disparu et avec eux la présence adorable de Notre-Seigneur; il n'y a plus là qu'un peu de cendre, avec les accidents propres à cette matière. Il serait absurde et blasphématoire de dire que la substance de Notre-Seigneur s'est changée en celle de cette cendre. Il faut donc chercher autre chose.

Ce qui reste après que la Sainte Eucharistie a subi l'un de ces changements qui ne permettent plus que Jésus-Christ soit présent, parce que les accidents ne sont plus ceux du pain et du vin en leur état normal, possède exactement les mêmes qualités qui seraient les siennes, si la consécration n'avait pas eu lieu, et que les espèces du pain et du vin eussent continué d'avoir pour support la substance qui leur était propre. Il faut donc que Dieu ait fait renaître cette substance première, qu'il l'ait retirée du néant où il l'avait plongée, pour l'unir de nouveau à ses accidents, mais avec les modifications qu'exigent les changements que les accidents

borum, perspicue liquet, eam destructionem materiarum, esse opus omnipotentiæ Dei, quale nusquam alibi exercet, vel exercuit unquam. In cæteris quippe transmutationibus quibuscumque, salva semper fuit materia prima, velut hospitium commune pluribus formis sibi intra illud succedentibus, pro veritate dispositionum, nunc hanc, nunc illam formam, immitti materiæ deposcentium. In hac sola mutatione, per robustissimam Dei manum, etiam materia extruditur. (THEOPH. RAYNAUD., *Candelabrum sanctum de Eucharistia*, sect. III, cap. III, class. 2.)

eux-mêmes ont subis. Vous faites la sainte communion ; bientôt l'hostie consacrée que vous avez reçue se transforme ; les apparences du pain disparaissent, et la présence corporelle de Jésus-Christ disparaît en même temps. Mais ce qui n'est plus Jésus-Christ en vous, et n'a plus les apparence du pain, est devenu, avec des apparences nouvelles, quelque chose qui produira en vous tous les effets que l'on peut attendre d'une hostie qui n'a pas été consacrée. D'où vient cette substance nouvelle? Dieu seul, dont la toute-puissance opère ce miracle, aurait pu nous le dire : il n'a pas jugé utile à notre salut de nous le révéler. Contentons-nous donc d'adorer en silence les merveilles de sa puissance et de sa sagesse.

Un autre miracle de la toute-puissance divine, concernant le pain et le vin matière de l'Eucharistie, est que les accidents du pain et du vin, tout ce qui frappe nos sens en eux, continuent d'exister, lorsque leur raison naturelle d'être a disparu par la transsubstantiation. Ils existent très réellement. Ce ne sont pas de simples apparences, ce sont, si l'on peut ainsi parler, des apparences substantialisées, des accidents qui se servent de sujet à eux-mêmes. Il n'y a point là d'illusion d'optique, ni de fantôme sans réalité : ce que l'on voit, c'est bien encore ce qui frappait les yeux lorsque la substance du pain et du vin était présente ; c'est la même couleur, la même forme extérieure, le même goût si l'on prend cet aliment céleste. Les sens ne sont pas trompés sur ce qu'ils voient et touchent; leur objet n'est pas la substance mais les accidents, l'intelligence seule connaît la substance. Dans l'Eucharistie, les accidents n'ont pas changé et les sens le constatent; la substance a changé et l'intelligence le sait grâce aux lumieres de la foi. Le Dieu de vérité n'a pas voulu qu'il se trouvât dans son sacrement rien de faux, rien qui ressemblât aux prestiges des mages [1]. Quant aux propriétés du pain et du vin qui ne sont pas connues de l'homme, s'il s'en trouve, et ne peuvent pas l'être, on ne saurait dire si elles demeurent comme les accidents accessibles aux sens, ou si elles cessent d'être avec la substance à laquelle elles étaient attachées, et nous n'étudierons pas cette question de

1. Nihil enim falsum, factum putandum est in sacrificio veritatis, sicut in Magorum præstigiis, ubi delusione quadam falluntur oculi, ut videatur illis esse quod non est omnino. Sed vera species visibilis, quæ fuit in pane, ipsa facta præter substantiam suam, quodammodo in aliena peregrinatur, continentem eum qui fecit eam, et ad suum transferente corpus. (S. ANSELM., lib. *de Sacram. altar.*, p. I.)

pure curiosité, non plus que plusieurs autres qui se rattachent à ce que nous venons de dire, mais ressortent plus des sciences philosophiques que de la théologie. Il nous suffit, pour satisfaire notre dévotion envers la Très Sainte Eucharistie, d'avoir reconnu quelques-uns des miracles que la toute-puissance de Dieu accomplit, pour conserver les apparences du pain et du vin au Très Saint-Sacrement, quoique la substance de notre divin Sauveur ait pris la place de ces substances communes. Nous voyons que Dieu n'est pas avare de prodiges, lorsqu'il veut se donner à nous et le faire de la manière qui nous soit le plus utile.

Nous avons parlé du pain et du vin qui sont transsubstantiés et de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui est le terme auquel aboutit cette admirable transsubstantiation ; il nous reste quelque chose à dire de la transsubstantiation elle-même et des prodiges que la toute-puissance de Dieu opère au moment où elle s'accomplit.

Le changement qui se fait dans la Sainte Eucharistie est quelque chose de si sublime, qu'il dépasse infiniment tout ce que peut une vertu créée, et que Dieu lui-même n'a montré nulle part, d'une manière plus évidente, que sa puissance est sans bornes. La raison pour laquelle la transsubstantiation qui s'opère dans l'Eucharistie surpasse tout ce que peut une créature, quelle qu'elle soit, c'est qu'elle est le changement d'une substance tout entière en une autre substance déjà existante et tout entière aussi. La matière du pain n'est pas convertie en la matière du Christ, ni la forme du pain en sa forme, comme il arrive des aliments que nous prenons : mais toute la substance du pain est absolument changée en toute la substance de Jésus-Christ; tout ce qui était le pain cesse d'exister et c'est Jésus-Christ tout entier que ce pain est devenu. Et parce que la chair vivante de Jésus-Christ et son sang subsistent dans la personne du Verbe, la transsubstantiation ne s'accomplit pas sans que le Verbe lui-même accompagne, dans le sacrement, la substance de son corps et de son sang, en laquelle la substance du pain et du vin a été changée. Supposez que Dieu donne à une créature le pouvoir de transformer ainsi totalement une substance en une autre, de telle sorte que rien absolument n'existe plus de la première, mais uniquement la seconde, ce qui serait un miracle égal au miracle de la création : cette créature pourrait-elle prendre le Fils de Dieu lui-même, pour expérimenter sur lui l'infinité de cette puissance?

Cependant le sacrement de l'Eucharistie, dans lequel s'opère cette transsubstantiation, chef-d'œuvre de la puissance divine, est instituée pour les hommes; il est donc nécessaire que quelque chose leur dise que ce pain et ce vin qu'ils voient sur l'autel sont changés au corps et au sang de Notre-Seigneur; il faut que quelqu'un prononce devant eux les paroles sacrées qui accomplissent ce prodige, comme il faudra que quelqu'un leur partage le pain descendu pour eux du ciel sur l'autel.

C'est au prêtre qu'une fonction si sublime a été dévolue. Il sera le représentant visible de Jésus-Christ; il parlera en son nom, et la merveille, plus grande que toutes les merveilles, le prodige des prodiges opérés par la puissance de Dieu existera sur l'autel. Il ne sera pas un simple instrument, un écho dépourvu d'action, n'ayant d'autre part à ce miracle sans égal que l'émission matérielle de quelques sons de voix : il parlera réellement, et c'est parce qu'il posera l'acte humain de la parole en homme raisonnable, qu'il saura dans quel but ses paroles seront prononcées et qu'il voudra que ce but soit atteint, que Dieu accomplira la transsubstantiation, possible uniquement à sa toute-puissance. Dieu sera la cause physique, la cause efficiente de ce grand mystère et lui seul peut l'être, mais le prêtre en sera la cause morale, et l'on peut dire la cause instrumentale [1].

1. Nec creat illud opus homo, sed vis cuncta creantis,
Assistens aræ pro sacris presbyter orat.
Mensem cœlestem Deus implet, gratia rorat,
Compluit a superis divina potentia totam.
Quidquid presbyteri sacrat admirabile votum.
Nil aliud sacrifex est quam Christi simulacrum,
Dum tractat corpus Christi, cum sanguine sacrum
Dumque suos oculos in cœlum cordaque figit
Extendendo manus et brachia se crucifigit.
Et dum quæ fuerit mors Christi, flendo retractat,
Facta suæ carnis, Domino velut in cruce, mactat.
Sic Christus Christum offert, homo victima factus,
Sicque crucem patitur, dum commemorat crucis actus
Qui recto Christus quomodo crucifixus, et unctus,
Per fidei membrum cum Christi corpore junctus,
Non alius celebrat, quamvis alius videatur
Mysterium sacrum, Verbum Deus hoc operatur.
Verbum namque caro factum, sacra verba magistrat.
Et per sacrificem carnem de pane ministrat.
Hic opus, hic opifex Deus est, sacrat atque sacratur;
Fitque creatura per quem res cuncta creatur.
(PETR. BLESENS., *Carm. de Euchar.*, cap. VII.)

Notre-Seigneur Jésus-Christ est le prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech. Il n'a pas exercé seulement une fois son sacerdoce, en instituant l'Eucharistie et en s'immolant lui-même sur la croix ; il ne l'exerce pas seulement dans le cours des siècles, d'une manière indirecte, par l'intermédiaire des prêtres qui montent à l'autel, le représentent, redisent ses paroles et agissent en son nom. Ce que le prêtre fait au nom de Jésus-Christ, Jésus-Christ lui-même le fait avec le prêtre, et les actes du prêtre, aussi bien que ses paroles, n'auraient ni efficacité ni valeur, si Jésus-Christ n'unissait pas directement et efficacement son action à celle de son représentant visible. C'est la puissance du Seigneur, et non pas une vertu humaine, qui opère le changement du pain et du vin au corps et au sang de Notre-Seigneur ; mais cette puissance, Dieu la prête à l'homme qui en use à son gré. C'est Jésus-Christ qui offre de nouveau, avec la sainte Église et le prêtre agissant en son nom, la divine victime, offerte et immolée autrefois sur le Calvaire, avec tous ses mérites. L'homme, quelque saint qu'il soit, ne serait pas digne de se présenter devant Dieu, pour lui offrir un sacrifice qui méritât d'être accepté, ni surtout ce sacrifice qui, après avoir une fois pour toutes mérité pour les hommes le pardon et la grâce sanctifiante, applique à toutes les générations et à chacun des fidèles en particulier ces mérites infinis, acquis par la passion et la mort du Rédempteur. L'homme qui participe au sacerdoce de Jésus-Christ agit, consacre, sacrifie extérieurement, parce que notre nature réclame un sacrifice et des sacrements accessibles à nos sens : mais Jésus-Christ agit avec son prêtre; c'est sa toute-puissance qui accomplit la merveille incompréhensible de la transsubstantiation, et toutes les autres qui l'accompagnent; c'est lui le souverain ou plutôt l'unique prêtre. Et s'il arrivait que l'un de ceux qui montent à l'autel pour le représenter fût tout à fait indigne d'un si sublime ministère, l'acte divin n'en serait pas moins accompli; le corps et le sang de Jésus-Christ n'en seraient pas moins présents sur l'autel, et Dieu n'en recevrait pas moins, en odeur de suavité, le sacrifice offert, parce qu'il est offert beaucoup moins par le prêtre visible que par le Prêtre invisible, le Fils même de Dieu, notre pontife et notre victime. « Dieu, dit S. Jean « Chrysostome, opère lui-même par le ministère de tous les « prêtres, même des indignes, pour le salut du peuple. S'il s'est « autrefois servi d'un âne et d'un méchant homme, Balaam, pour

« bénir son peuple, pourquoi ne se servirait-il pas d'un prêtre ? « Qu'est-ce qu'il ne fait pas pour notre salut ? Que ne dit-il pas ? « De quel intermédiaire dédaigne-t-il de se servir ? S'il a opéré par « le ministère de Judas, et par celui de ces prophètes auxquels il « dit : *Je ne vous connais pas, retirez-vous de moi, vous qui « opérez l'iniquité* [1], si d'autres pécheurs ont chassé le démon en « son nom ; à plus forte raison opérera-t-il par le ministère des « prêtres [2]. »

Que Dieu accomplisse par lui-même des actes qui réclament une puissance infinie, on le comprend et l'on ne s'en étonne pas, mais qu'il mette cette puissance en quelque manière au service de l'homme, et qu'un simple prêtre puisse en user et en use chaque jour, pour exécuter un acte qui est peut-être le plus grand de tous ceux qui sont possibles à la divinité : n'est-ce pas là un sujet d'admiration qui dépasse tous les autres ? Et si nous ajoutons que Dieu n'agit ainsi, qu'il ne se remet entre les mains des hommes, avec sa toute-puissance, que par amour pour nous : quelle ne sera pas notre reconnaissance pour un Dieu qui nous aime au point d'opérer, non seulement pour nous mais par nous, de si grandes merveilles ? Avec quelle ardeur et quelle dévotion ne rendrons-nous pas nos humbles adorations à la Sainte Eucharistie où Dieu a rassemblé tous les prodiges de son amour, de sa sagesse et de sa puissance infinie ?

IV.

LA PRÉSENCE DE JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE NOUS RÉVÈLE SA MUNIFICENCE OU SA LIBÉRALITÉ DIVINE

Tout ce que la sagesse de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pressée par son amour, a inventé de plus précieux et de plus admirable en notre faveur, toutes les merveilles opérées pour nous dans la Très Sainte Eucharistie par sa toute-puissance, c'est à sa libéralité divine que nous devons de les posséder. C'est par un acte de cette libéralité, de cette magnificence infinie, qu'il nous a donné son corps et son sang sous une forme adaptée aux besoins de notre nature, celle des espèces ou apparences du pain et du vin. Ce don

1. *Num.*, XXII.
2. Quia nunquam novi vos : discedite a me qui operamini iniquitatem. (*Matth.*, VII, 23.)

qu'il nous a fait est si grand que tous les autres biens que nous tenons de sa libéralité paraissent peu de chose, si on les y compare. « En nommant l'Eucharistie, c'est le trésor tout entier de la bé« nignité de Dieu, dont j'évoque la pensée, » dit S. Jean Chrysostome [1]. Nulle part, en effet, on ne voit rassemblées autant de preuves de la munificence et de la libéralité divines que dans cet auguste sacrement; nulle part autant de motifs ne se présentent à nous, pour lesquels nous devions à Dieu une reconnaissance et des louanges infinies. Il suffit, pour en être convaincu, de considérer un moment ce qui nous est donné dans la Sainte Eucharistie, et quelles circonstances relèvent encore le prix de ce présent.

Ce que Dieu nous donne dans la Sainte Eucharistie, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, son corps, son sang, son âme, la personne du Verbe qui se les est unis indissolublement et, par une conséquence nécessaire, la personne du Père et celle du Saint-Esprit qui accompagnent le Verbe avec lequel elles sont un seul et même Dieu. Et ce n'est pas seulement sous les deux espèces réunies du pain et du vin, mais sous chacune d'elles, prises séparément, que Jésus-Christ nous est ainsi donné tout entier.

Cependant si notre divin Sauveur est ainsi tout entier sous chacune des deux espèces, les paroles de la consécration ne demandent pas directement cette présence intégrale de toute sa personne; sous chaque espèce il y a quelque chose de Jésus-Christ qui s'y trouve en vertu même des paroles prononcées, et quelque chose qui ne s'y trouve que par suite de l'indivisibilité réelle, existant entre le corps, le sang, l'âme et la divinité du Seigneur ressuscité et vivant dans sa gloire. Le corps seul est appelé sous l'espèce du pain par la vertu des paroles : « Ceci est mon corps », mais il ne peut pas y être présent, que le sang, l'âme et la divinité de Jésus-Christ ne s'y trouvent avec lui. De même pour le calice : les paroles sacrées ne produisent directement par elles-mêmes que la présence du sang, mais le sang de Notre-Seigneur ne peut s'y trouver seul, et Jésus-Christ tout entier est aussi dans le calice, quoique la formule de consécration ne mentionne ni le corps, ni l'âme, ni la divinité. Le corps est présent et, avec lui, toute la personne adorable de notre divin Sauveur. Le sang est dans le calice et, avec lui, le Verbe de Dieu incarné, sans que rien manque

1. Dicendo Eucharistiam, omnem benignitatis Dei thesaurum aperio. (S. JOANN. CHRYSOST., hom. XXIV *in I. Cor.*)

ni de sa divinité, ni de l'humanité dont il s'est revêtu pour l'amour de nous.

Ce n'est pas assez dire, et l'on peut croire que les paroles de la consécration ont une efficacité directe plus étendue que celle qui ressort des quelques lignes qui précèdent.

En vertu de ces mots : « Ceci est mon corps », le corps de Jésus-Christ se trouve sous les espèces du pain ; mais de quel corps peut-il être question dans ces paroles de Jésus-Christ prononcées en son nom par le prêtre, sinon du corps du Sauveur tel qu'il est actuellement dans la gloire des cieux ? C'est donc un corps vivant, un corps hypostatiquement uni à la divinité que ces paroles ont la vertu de produire sur l'autel, c'est donc directement que l'âme de Notre-Seigneur et sa divinité s'y trouvent, et non pas seulement par concomitance. Le même raisonnement peut s'appliquer au sang précieux que contient le calice. Ce n'est pas du sang mort et séparé de l'âme qui le vivifie ; ce n'est pas un sang qui puisse être séparé du Verbe divin auquel il est hypostatiquement uni : c'est le sang de Jésus-Christ tel qu'il est dans les veines de son corps ressuscité et glorieux, un sang vivant, un sang divin, que la parole du prêtre : « Ceci est mon sang », produit directement dans le calice. On peut donc dire que l'âme et la divinité de Notre-Seigneur se trouvent directement, en vertu des paroles sacrées, sous chacune des deux espèces, mais que le sang n'est qu'indirectement et par concomitance sous l'espèce du pain, le corps indirectement et par concomitance sous l'espèce du vin, et les deux Personnes de la Sainte Trinité, autres que le Fils, par concomitance et indirectement, sous chacune des deux espèces. Quoi qu'il en soit de ces distinctions, Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec ses deux natures, n'en est pas moins vraiment, réellement et substantiellement présent sous l'espèce du pain et sous l'espèce du vin. Il y est non seulement par sa substance, mais avec tous ses accidents, sauf ses dimensions, ses apparences extérieures, et ce qui frapperait nos sens. Il y est avec tous ses dons de la grâce et de la gloire. Il y est avec le Père et le Saint-Esprit. Voilà le don par excellence que Dieu nous a fait, don véritablement digne de la munificence d'un Dieu, car lui seul pouvait le faire à ses créatures. En instituant l'Eucharistie, Dieu nous a donné tout ce qu'il a de plus précieux, tout ce qu'il pouvait nous donner. S'il n'est pas permis de dire, en parlant de quelqu'une des grandes œuvres du

Créateur, qu'il a épuisé sa puissance en l'accomplissant, on peut l'affirmer au moins sous certains rapports lorsqu'on parle de cet auguste mystère.

Quelle autre faveur, en effet, pourrait mériter d'entrer en comparaison pour le prix et la dignité, avec ce sacrement adorable dans lequel Jésus-Christ se donne à nous avec toutes ses grandeurs, ses attributs, ses perfections infinies, avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il possède? « Ce mystère, dit S. Jean Chrysostome, « fait que la terre devient pour nous le ciel. Montez jusqu'aux « portes du ciel, je ne dis pas seulement du ciel, mais du ciel des « cieux, et regardez attentivement; vous reconnaîtrez la vérité de « ce que nous avons dit, car ce qu'il y a de plus digne d'être ho- « noré dans le ciel, je puis vous le montrer ici-bas. Dans un palais « royal, ce qu'il y a de plus précieux, ce ne sont pas les murailles « ni le toit où partout l'or étincelle, c'est le roi lui-même assis sur « son trône. Dans le ciel il en est de même : or, c'est le Roi du « ciel qui maintenant est exposé à vos regards sur la terre. Ce ne « sont pas les anges ni les archanges, ce ne sont pas les cieux ni « les cieux des cieux, mais le souverain Seigneur de toutes ces « choses que je vous présente. Et remarquez bien ce qui rehausse « infiniment la faveur qui vous est faite : sur la terre vous ne vous « contentez pas de voir le Roi du ciel, vous le touchez; ce n'est « pas assez, vous le prenez comme votre nourriture, et c'est après « l'avoir reçu que vous retournez dans votre demeure [1]. »

Dieu s'était montré magnifiquement libéral envers toute chair, au moment de la création, en préparant pour tous les êtres vivants une nourriture en rapport avec leurs besoins. Il avait mis à la disposition de l'homme tout ce que produiraient la terre et la mer. L'univers entier semblait n'être qu'une immense salle préparée pour le festin, salle éclairée par deux merveilleux flambeaux, le soleil et la lune accompagnés d'une multitude d'étoiles, et sur laquelle la voûte céleste s'étend à l'infini [2].

1. S. JOANN. CHRYSOST., hom. XXIV *in I. Cor.*

2. Ecce panes, ecce mensa, et seniores domus Israel, qui cum junioribus comedunt, laudantes nomen Domini. Sed qui ministrat? Certe omnia vasa, utensilia et luminaria, in usus epulantium necessaria, Moyses tanquam fidelis dispensator, in domo Dei, quæ est Ecclesia, administrat : præcipue tamen in aquis parandis (unde et nomen habet), officium suum exercet. Quid enim aliud, ordinem creationis tot creaturæ contexem insinuat, nisi quando, et a quo, et unde et quomodo, et ad quid, hæc mensa sive massa universitatis

Mais toute cette magnificence n'est plus rien si on la compare à la table eucharistique. Sur la table préparée pour sustenter l'homme et toutes les créatures vivant ici-bas, que voyons-nous, en effet, paraître? Tout y vient de la mort ou en rappelle le souvenir. Ce sont les chairs d'animaux égorgés; ce sont des herbes arrachées à la terre qui les avait produites, des fruits séparés des arbres ou des plantes qui les avaient portés. A la table eucharistique au contraire, le pain que nous mangeons est un pain de vie et d'intelligence, que l'usage qui en est fait ne détruit ni ne corrompt; un pain qui, mangé par nous, conserve néanmoins toute son intégrité. Les mets terrestres, lorsqu'ils ont apaisé la faim, rebutent loin d'attirer encore : le pain eucharistique, lorsqu'on le mange, excite le désir de le manger encore et éveille une faim insatiable, selon la parole de Notre-Seigneur : « Ceux qui me mangent auront encore « faim, et ceux qui me boivent auront encore soif [1]; » et c'est sans se lasser jamais, c'est avec un bonheur toujours nouveau que ceux qui ont la foi et qui aiment Dieu prennent l'aliment divin toujours consommé et toujours entier qu'il leur a préparé. Et quel aliment! Une mère, malgré tout son amour, ne peut donner qu'un peu de sa substance corporelle à l'enfant qu'elle nourrit de son lait; mais Jésus-Christ, notre maître ou plutôt notre père, nous donne tout son corps à manger et tout son sang à boire; il nous les donne pour toujours, et toujours il les tiendra à notre disposition. « O bonté dont nul ne saurait mesurer la grandeur! s'écrie Théo- « dore Studite, ô don que nul autre don ne saurait surpasser! « Pourrions-nous donc ne pas aimer celui qui nous aime à ce « point? pourrions-nous ne pas l'honorer et ne pas lui rester in- « dissolublement attachés? Le soleil crierait contre nous, la terre « pousserait des gémissements, les pierres elles-mêmes, surprises

subsistat? Unde terram fundatam animadvertere potes, quasi mensam positam, cœlum super et circum positum quasi mappam circum extensam; sicut et arca circumtexta erat ex omni parte auro. Firmamentum tanquam candelabrum, et in candelabro duo magna luminaria, solem et lunam, sublucentibus stellis tanquam candelis. Aerem imbriferum, tanquam lavatorium vel infusorium. Rursus serenum tanquam exhibentem manutergium. Mare velut omnium ordium emundatorium. Terram, panem et vinum, carnem et pulmentum, et aliud vitæ hujus sufficiens sustentamentum, natura subinferentem, ex moderatione Spiritus cuncta regente et disponente. (Petrus Cellens., lib. *de Panibus*, cap. II.)

1. Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibunt me adhuc sitient. (*Joann.*, VI, 35.)

« de notre insensibilité, élèveraient la voix pour nous accuser [1]. »

Rupert commente ces paroles de Notre-Seigneur : « Recevez et « mangez, ceci est mon corps [2]; » et ces autres : « Celui qui mange « ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et moi en lui [3]. » Elles lui rappellent, dit-il, celles à peu près semblables que le serpent adressait à nos premiers parents dans le paradis terrestre : « Prenez, mangez, et vous serez comme des dieux. » Mais le serpent, ou plutôt le démon qui les prononçait, était un artisan de mensonge, de péché et de mort. Jésus-Christ, au contraire, est l'Agneau de Dieu; il est la vérité même; il est le Saint des saints et ses paroles donnent la vie. Le démon offrait des fruits d'un arbre qui ne lui appartenait pas, et Jésus-Christ nous donne sa propre chair et son propre sang. Le démon mentait en promettant ce qu'il n'était pas en son pouvoir de donner, c'est-à-dire une sorte d'égalité avec Dieu lui-même : Jésus-Christ a promis et il donne fidèlement ce qu'il possède en vertu même de sa nature; nous sommes véritablement des dieux, tant qu'il demeure en nous. Adam et Ève eurent le malheur de croire à la parole du démon plutôt qu'à celle de Dieu et ce fut un grand crime; pour nous, croyons à la parole que Dieu nous a fait entendre par la bouche de Jésus-Christ son Fils; croyons-y plus fermement, plus efficacement que nos premiers parents n'ont cru à celle du démon. Ils ont cru qu'il y avait dans le fruit offert par le démon une vertu cachée, capable de les transformer au point de faire qu'ils fussent des dieux : nous, ce que nous devons croire, c'est que, sous les espèces sacramentelles, il y a non seulement une vertu qui échappe aux regards, mais, en toute vérité, en toute réalité, le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui font que nous demeurons en lui, qu'il demeure en nous, que nous vivons de sa vie et que nous sommes ainsi divinisés lorsque nous le mangeons.

Mais il faut d'abord le recevoir : *Accipite*, en apportant à la sainte Table la foi la plus entière, l'amour le plus ardent, la reconnaissance la plus vive. Alors seulement on sera digne de le manger : *Et comedite*, et de le manger avec fruit [4].

1. THEODOR. STUDIT., *Catech.*, XXIV.
2. Accipite et comedite, hoc est corpus meum. (*I. Cor.*, XI, 24.)
3. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in illo. (*Joann.*, VI, 57.)
4. RUPERT., lib. III *de Oper. Spir. sanct.*, cap. XXIV.

Notre-Seigneur Jésus-Christ se donne à nous pour que nous puissions l'offrir en sacrifice à son Père. Nous avons besoin d'une victime de choix non seulement pour détourner la colère de Dieu, mais pour attirer ses bénédictions. Rien, dans l'univers créé, ne serait digne d'être immolé sur son autel; rien n'est assez pur, rien n'est assez saint, rien n'est assez grand. Cependant il nous faut une victime. Les sacrifices sanglants offerts pendant des milliers d'années chez tous les peuples, même chez le peuple choisi de Dieu, et par ordre du Seigneur, témoignent assez de ce besoin inhérent à notre nature déchue. Il faut du sang et nul sang ne mérite de couler en l'honneur du Très-Haut. Alors Jésus-Christ nous dit : Si vous voulez offrir à Dieu le sang de l'expiation, si vous voulez non seulement détourner de vous la colère du Seigneur, mais obtenir qu'il vous comble de ses bienfaits, ne versez pas inutilement le sang des animaux sans raison : prenez mon propre sang et inondez-en vos autels. — Voilà ce que fait pour nous ce Dieu qui veut être notre victime et notre offrande, pour expier nos péchés et nous obtenir d'être considérés par le Père éternel comme ses enfants et les héritiers de son royaume.

En même temps qu'il se donne à nous, pour que nous puissions l'offrir au Père céleste, comme une hostie pure, une hostie sainte, une hostie immaculée, il veut être pour nous un pain d'éternelle vie, un calice où nous puiserons le salut qui ne passe pas. Il se donne à nous pour demeurer en nous, pour être notre bien et ne faire, en quelque sorte, qu'un seul tout avec nous.

Le présent qu'il nous fait n'est pas un de ces dons qui recèlent un danger; ce n'est pas une de ces roses qui sont accompagnées d'épines acérées; ce n'est pas un mal sous l'apparence d'un bien. Non; tout est bon dans ce que Jésus-Christ nous donne, ou plutôt c'est l'assemblage de tous les biens; c'est plus encore : c'est le bien par excellence, le bien suprême, le bien d'où tous les autres découlent et auquel ils doivent d'être des biens : en un mot, c'est le bien infini, Dieu lui-même uni à la nature humaine, pour pouvoir se donner à nous plus intimement et d'une manière absolument conforme à tous les besoins, à toutes les convenances de notre être.

« Le cœur est trop étroit, la langue fait défaut, le sens humain s'étonne et demeure impuissant pour sonder les arcanes d'un si profond mystère. Oh ! quelles délices infinies, quel parfum,

quelles paroles, quel amour ardent, quels chastes et délicieux baisers! Qui pourra jamais l'exprimer assez? On n'entend dans ce mystère que les cantiques d'ineffable douceur que l'âme chante dans le secret le plus intime d'elle-même, les cris des désirs, les actions de grâces, des chants de louange et de glorification, des soupirs d'amour vers le bien-aimé. L'âme pieuse, heureuse de la présence de son bien-aimé qu'elle possède au Très Saint Sacrement, est remplie de joie et se livre à des transports de l'allégresse la plus entière. En même temps, elle se sent pénétrée d'humilité, de lumière, de paix, fortifiée dans la foi, affermie dans la dévotion et enchaînée intérieurement à son divin Rédempteur par le lien d'un indissoluble amour. Aussi sera-t-elle désormais plus fervente et plus charitable, plus courageuse dans les épreuves, plus ardente au travail, plus prudente dans les tentations, plus appliquée à la pratique de la vertu, plus empressée à bien s'acquitter des charges qui lui sont confiées, plus brûlante surtout du désir de s'approcher souvent de l'adorable Sacrement. Car vos présents sont tels, ô Seigneur Jésus, les gages de votre amour que vous donnez à vos amis, à vos dévots, à vos bien-aimés, par ce très saint mystère, sont d'un si grand prix qu'aucune joie de ce monde qui passe ne peut être comparée à celle qu'ils procurent. C'est que, par ce vénérable mystère, vous vous donnez vous-même à vos fidèles, afin que la douceur qu'ils y goûtent leur enseigne à vous aimer, à vous garder, à vous connaître, à vous louer [1]. »

Ainsi parle S. Laurent Justinien, ce grand ami de Jésus, qui savait par expérience combien le Seigneur est doux.

Mais ce qui fait mieux ressortir encore l'infinie grandeur du don que le Fils de Dieu a daigné nous faire, en instituant la Sainte Eucharistie, c'est qu'il n'a pas borné les effets de son admirable libéralité à un seul temps, à un seul lieu, à quelques personnes privilégiées. Tous les hommes qui croiront en lui, à quelque nation qu'ils appartiennent, en quelque siècle qu'ils vivent, sont invités à son banquet sacré. La table en sera dressée partout où se trouvera un prêtre légitimement consacré, pour accomplir les divins mystères au nom de Jésus-Christ lui-même; partout et en tous les temps, les pauvres et les petits pourront prendre place à la table du souverain Roi qui les y appelle pour se donner à eux.

1. S. Laurent. Justin., *Liber de Disciplina et perfectione monasticæ conversationis*, cap. xix, n. 1.

Ils y trouveront les richesses véritables ; ils y trouveront la santé de l'âme et la force ; ils y trouveront le gage et les prémices d'une vie bienheureuse qui ne finira point. Mais que les grands, que les riches et les forts s'empressent aussi d'y venir manger le pain qui leur est préparé ; leur grandeur, leur force et leur richesse augmenteront encore.

L'apôtre S. Paul nous fait connaître que le présent merveilleux, accordé par le divin Maître à son Église et à tous les fidèles, ne doit pas se borner à un temps ni à un lieu, lorsqu'il dit aux chrétiens de Corinthe et dans leurs personnes à ceux de tous les temps : « Toutes les fois que vous mangerez ce pain et boirez ce calice, « vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne [1]. » On mangera donc ce pain sacré, on boira donc le vin qui est le sang du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne de nouveau pour juger les vivants et les morts. S. Jean, le disciple bien-aimé, donne à entendre la même vérité lorsqu'il commence par ces mots le récit de ce qui s'est passé en la dernière Cène : « Jésus ayant aimé les « siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin [2]. » Sans doute ces paroles signifient qu'il porta son amour pour eux jusqu'aux dernières limites possibles ; mais, en instituant la Sainte Eucharistie, il aima les hommes jusqu'à la fin, *in finem dilexit eos*, parce que l'amour qu'il leur témoignait devait produire son fruit jusqu'à la fin des temps ; le don qu'il leur faisait de lui-même, sous les Espèces eucharistiques, devait se renouveler perpétuellement et durer jusqu'au dernier jour du monde. C'est ainsi que l'entendent plusieurs théologiens dont le nom fait autorité [3]. Le Psalmiste ne donne-t-il pas ce sens aux mots, *in finem*, lorsqu'il dit : *Ut quid Deus repulisti in finem :* « Pourquoi, ô Dieu, nous « avez-vous rejetés pour toujours [4] ? » S. Paul dit dans le même sens : *Pervenit ira Dei super eos usque in finem* [5] : « La colère « de Dieu est venue sur eux jusqu'à la fin. »

Qui n'admirerait ici la libéralité que l'amour du Seigneur pour nous lui inspire ? Ordinairement l'amour des hommes est très im-

1. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. (*I. Cor.*, XI, 26.)

2. Cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos. (*Joann.*, XIII, 1.)

3. TURRIANUS, lib. I *de Euch.*, cap. X ; TOLETUS, *Joann.*, XIII, annot. 6 et in prævio commentario ; et alii.

4. *Ps.* LXXIII, 1. — 5. *I. Thess.*, II, 16.

parfait : ils commencent tard à s'attacher à ceux qu'ils aiment; leur attachement n'est pas bien étroit, et trop souvent il dure peu. Comment pourrait-il en être autrement ? Souvent bien des années s'écoulent avant que deux hommes que l'amitié doit lier ensemble se rencontrent; de plus, il faut du temps pour se connaître, s'apprécier, s'attacher l'un et l'autre. Et lorsqu'une amitié réelle s'est enfin établie, ira-t-elle fréquemment jusqu'à inspirer de véritables sacrifices ? les deux amis seront-ils prêts à immoler l'un pour l'autre leurs intérêts temporels, leur vie même? Un malentendu quelconque ne suffira-t-il pas pour briser une union que des rapports de plusieurs années auraient dû rendre plus solide?

Mais il n'y a rien à craindre de pareil lorsque c'est Jésus-Christ que l'on a choisi pour ami. Il a aimé les siens dès le premier instant de sa conception dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie ; avant même ce moment béni à jamais, il les aimait de toute éternité, comme Dieu; il les a aimés d'un amour si ardent qu'il n'a pas hésité à accepter pour eux tous les travaux, toutes les souffrances, toutes les humiliations de sa vie mortelle, et la mort même sur la croix, entre deux scélérats; il les a aimés d'un amour perpétuel, qui ne s'est ni démenti ni refroidi un seul instant, pendant tout le cours de son existence parmi nous, et dont la mort même n'a pas interrompu les témoignages, car il a trouvé le moyen de rester au milieu de nous, maintenant qu'il est assis dans le ciel, sur un trône, à la droite du Père. Non seulement il est avec nous en corps et en âme, comme autrefois avec ses disciples, mais il se donne à nous, il s'identifie avec nous bien plus parfaitement qu'il ne l'avait jamais fait avec ses disciples les plus chers, avant la dernière Cène; et cette preuve de son amour, qui est le résumé, le couronnement de ses bienfaits, il continuera de la fournir aux hommes jusqu'à la fin des siècles. Telle est l'interprétation que donne du texte de S. Jean le savant cardinal Tolet, une des plus brillantes lumières de la théologie catholique au XVIe siècle.

Souvent on a comparé la table eucharistique à laquelle Jésus-Christ invite tous ses amis, aux magnifiques festins auxquels le roi Assuérus convia les grands de son royaume, pendant six mois entiers. La Sainte Écriture ne dédaigne pas de rapporter quel luxe et quelle magnificence Assuérus déploya en cette occasion. Mais que sont les magnificences des festins du roi de Perse, en présence

de celles que Dieu, dans son amour, déploie en notre faveur? Ce ne sont pas les grands d'un royaume, ce n'est pas même la population tout entière d'une ville immense que Dieu invite, pour une fois, à un banquet; ce n'est pas pendant quelques mois que des personnages plus ou moins nombreux sont appelés à se nourrir de mets et de vins exquis. Dieu fait plus : il invite tous les hommes, de tous les temps et de tous les pays, au festin qu'il a préparé : tous y pourront prendre place non pas une fois, mais tous les jours de leur vie, s'ils le désirent et s'ils s'efforcent de s'en rendre dignes. Les mets et les vins qui sont servis à ce banquet ne s'épuiseront jamais; ils n'engendreront jamais ni le dégoût ni la fatigue; ceux qui s'en nourriront désireront toujours davantage s'en nourrir encore, et ils ne craindront pas qu'ils leur soient refusés : or, ces mets et ces vins ne sont autre chose que le corps et le sang de Jésus-Christ lui-même. La reine de Saba ne pouvait revenir de son admiration, en voyant la belle ordonnance, la richesse, l'abondance de la table royale, dressée dans le palais de Salomon : qu'eût-elle dit et qu'eût-elle pensé, si elle avait pu soupçonner les magnificences de la table que le Roi des rois a préparée pour ses fidèles serviteurs sur la terre, magnificences dont celles de la table du roi Salomon n'étaient qu'une imparfaite image?

Voilà ce que Jésus-Christ nous donne lorsqu'il nous invite à son banquet sacré, et que nous avons le bonheur d'y prendre part, revêtus de la robe nuptiale. Mais, en retour, il attend de nous que nous soyons reconnaissants comme le mérite un si grand bienfait. L'Évangile nous apprend qu'après la dernière Cène et l'institution de l'adorable Eucharistie, le divin Maître et ses Apôtres chantèrent ensemble une hymne au Seigneur : *Et hymno dicto exierunt.* « Arrêtons-nous un moment sur cette hymne, dit Bossuet [1], sur ce cantique d'actions de grâces et d'allégresse, par lequel Jésus et ses apôtres finirent le saint mystère. Que pouvaient-ils chanter ceux qui étaient rassasiés de Jésus-Christ et enivrés du vin de son calice, sinon les louanges de celui dont ils étaient pleins : « L'Agneau qui a été immolé est vraiment digne de recevoir la « force, la divinité, la sagesse, la puissance, l'honneur, la gloire, « la bénédiction; et j'entendis toute créature qui est au ciel, sur

1. Bossuet, *Méditations sur les Évangiles. La Cène*, 1re p., 65e jour.

« la terre, sous la terre, sur la mer et dans la mer, et tout ce qui « est dans ces lieux, qui criaient, en disant à celui qui est assis « sur le trône et à l'Agneau : Bénédiction, honneur, gloire et puis- « sance aux siècles des siècles [1]. »

« Le monde chante les joies du monde ; et nous, que chanterons-nous après avoir reçu le don céleste, que les joies éternelles ?

« Le monde chante ses passions, ses folles et criminelles amours ; et nous, que chanterons-nous, sinon Celui que nous aimons ?

« Le monde fait retentir de tous côtés ses joies dissolues ; et qu'entendra-t-on de notre bouche, après avoir bu ce « vin qui germe les vierges [2], » sinon des cantiques de sobriété et de continence ? Remplis de la mort de Jésus-Christ, qui vient de nous être remise sous les yeux, et de la chair de son sacrifice, que chanterons-nous, sinon : « Le monde est crucifié pour moi, et moi pour le monde [3] ? »

« Ne vous en allez pas sans dire cet hymne, sans réciter le cantique de la rédemption du genre humain. Quoi ! Moïse et l'ancien peuple chantèrent avec tant de joie le cantique de leur délivrance, après être sortis de l'Égypte et avoir passé la mer Rouge ! Chantez aussi, peuple délivré, chantez le cantique de Moïse et de l'Agneau, en disant : « Que vos œuvres sont grandes et admirables, Sei- « gneur, Dieu tout-puissant ! que vos voies sont justes et vérita- « bles, ô Roi des siècles ! Seigneur, qui ne vous craindrait, et « qui ne glorifierait votre nom ? car vous seul êtes saint : toutes « les nations viendront et adoreront devant votre face, parce que « vos jugements sont manifestes [4]. Vous avez détruit, par votre « mort, celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire le diable [5] ;

1. Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem. Et omnem creaturam quæ in cœlo est, et super terram, et sub terra, et quæ sunt in mari, et quæ in eo, omnes audivi dicentes : Sedenti in throno et Agno, benedictio, et honor, et gloria, et potestas in sæcula sæculorum. (*Apoc.*, VI, 12, 13.)

2. Et vinum germinans virgines. (*Zach.*, IX, 17.)

3. Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo. (*Galat.*, VI, 14.)

4. Magna et mirabilia sunt opera tua, Domine Deus omnipotens ; justæ et veræ sunt viæ tuæ, Rex sæculorum. Quis non timebit te, Domine, et magnificabit nomen tuum ? quia solus pius es : quoniam omnes gentes venient et adorabunt in conspectu tuo, quoniam judicia tua manifesta sunt. (*Apoc.*, XV, 3, 4.)

5. Ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est diabolum. (*Hebr.*, II, 14.)

« le prince de ce monde est chassé [1]; et, attachant à votre croix « la cédule de notre condamnation, vous avez désarmé les princi- « pautés et les puissances, vous les avez menées en triomphe « hautement, et à la face de tout l'univers, après les avoir vaincues « par votre croix [2]. » Et maintenant, en mémoire d'une si belle victoire, nous offrons par vous et en vous, à votre Père céleste, ce sacrifice de louanges et d'actions de grâces, qui, au fond, n'est autre chose que vous-même, parce que nous n'avons que vous à offrir pour toutes les grâces que nous avons reçues par votre moyen. »

On peut dire, ou plutôt il est certain que le but premier que s'est proposé Notre-Seigneur Jésus-Christ, en instituant la Sainte Eucharistie, fut de nous donner un moyen de rendre à Dieu le tribut d'actions de grâces qui lui est dû par le genre humain. Le culte de Dieu, dit S. Augustin, a surtout pour objet d'empêcher que l'âme ne soit ingrate. Aussi, dans le sacrifice unique et très véritable que nous offrons au Seigneur notre Dieu, sommes-nous avertis qu'il faut lui rendre grâces [3]. Le saint docteur revient souvent sur cette pensée. David l'avait prévenu, lorsque, cherchant un moyen de témoigner à Dieu toute sa reconnaissance, il disait : « Je prendrai le calice du salut, et j'invoquerai le nom du Seigneur : » *Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo* [4]. Redisons du plus intime de notre cœur ces paroles du Psalmiste, car le bienfait que Dieu nous a donné, en instituant la Sainte Eucharistie, mérite une reconnaissance que ni les anges ni les hommes ne sauraient dignement sentir ni exprimer. Mais par un nouveau prodige de la bonté, de la sagesse, de la puissance et de la libéralité de Dieu, ce qui dépasse toute la puissance des anges et des hommes est à notre portée. Nous pouvons témoigner à Dieu, d'une manière infinie, la reconnaissance infinie qu'il de-

1. Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. (*Joann.*, XII, 31.)

2. Delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci. Et expolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso. (*Coloss.*, II, 13, 14, 15.)

3. Cultus Dei in hoc maxime constitutus est, ut anima ei non sit ingrata. Unde et in ipso verissimo et singulari sacrificio, Domino Deo nostro agere gratias admonemur. (S. AUGUST., lib. *de Spiritu et littera*, cap. II. — Vide etiam, lib. *contra Adimantum*, cap. XVII, in hæc verba : *Sacrificium laudis honorificabit me.*)

4. *Ps.* CXV, 13.

mande. Prenons le calice du salut; offrons Jésus-Christ lui-même à son Père qui nous l'a donné et, en même temps, ne nous séparons pas de ce don précieux. Dieu n'en demande pas davantage; l'offrande que lui présente ainsi notre reconnaissance est égale à ses bienfaits.

CHAPITRE XII

JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE EST LA SOURCE ET LE MODÈLE DES VERTUS NÉCESSAIRES A LA VIE ET A LA PERFECTION CHRÉTIENNES

I. La Sainte Eucharistie est un sacrement de Foi, d'Espérance et de Charité. — II. Elle nous communique les vertus de Prudence, de Justice, de Force et de Tempérance. — III. Elle nous donne l'esprit d'humilité, de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

I.

LA SAINTE EUCHARISTIE EST UN SACREMENT DE FOI, D'ESPÉRANCE ET DE CHARITÉ

Quoique notre dessein soit de présenter avec quelque détail, dans la suite de cet ouvrage, les vertus du Cœur adorable de Notre-Seigneur Jésus-Christ voilé pour nous, sous les Espèces sacramentelles, on nous reprocherait avec juste raison d'être incomplet, si nous n'en disions pas, dès maintenant, quelques mots. Le sujet est immense, mais puisque nous y reviendrons plus tard, on nous pardonnera de ne faire que l'effleurer.

Jésus-Christ est la lumière du monde, la véritable lumière hors de laquelle il n'y a que ténèbres. Il est la lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde; c'est à lui seul que doivent leur intelligence et leur raison tant d'hommes qui, dans leur orgueil, abusent de ces dons précieux, et les retournent contre Celui dont la main généreuse les en a gratifiés. A cette lumière il en ajoute une autre, qu'il donne à ceux que son Père a choisis, la lumière de la foi. Puis, lorsque le temps de l'épreuve sur la terre a passé, il met en possession d'une troisième lumière ceux qui ont remporté la victoire : c'est la lumière de la gloire, la lumière qui se confond avec l'éternelle béatitude.

Nous espérons la lumière de la gloire et, par la grâce de Dieu, nous possédons celle de la foi ; mais la lumière de la foi, si l'on

n'y prenait garde, perdrait facilement de sa vivacité et de son éclat à nos yeux. Il faut donc l'entretenir, raviver sans cesse ce flambeau que Dieu nous a confié ; or, c'est au sacrement adorable de l'Eucharistie que nous devons particulièrement demander les lumières d'une foi qui ne connaisse pas de défaillance.

En effet, la Sainte Eucharistie est le sacrement, le mystère de foi par excellence, *Mysterium fidei*, comme la sainte Église le nomme, au moment le plus solennel du sacrifice de la messe.

Pourquoi ce nom de *Mystère de foi* donné à la Très Sainte Eucharistie ? Deux motifs l'expliquent : le premier est que ce divin sacrement nous oblige aux actes de foi les plus méritoires devant Dieu, tant il humilie notre raison et contredit le témoignage de nos sens. Le second est que, s'il exige de nous des actes de foi très parfaits, il nous donne en même temps des grâces pour les accomplir [1].

Notre-Seigneur Jésus-Christ dit un jour à ses disciples : « Si « votre œil droit vous scandalise, arrachez-le et jetez-le loin de « vous [2]. » Notre œil droit qui pourrait nous scandaliser, lorsque nous sommes en présence de l'Eucharistie, n'est-ce pas notre raison qui ne comprend rien à tant de mystères que Dieu a rassem-

1. Quia ineffabile est, quomodo corpus Christi hic fiat, et ibi maneat, ad intelligentiam spiritualem, et fidem talia cogitantes revocat, quia etsi scire non potest, credi potest : quia quod videtur, non materiale corpus panis est, sed species corporalis : quod autem intelligitur, Christus est, qui omnia quæcumque vult, in cœlo et in terra potest. Sicque dum exteriorum sensuum testimonio non acquiescit, nec interiore inquisitione comprehendens, de veritate tamen non titubat ; fit per Dei gratiam, ut in tali suo agone fides nostra exerceatur, exercendo augeatur, augendo perficiatur, perfecta coronetur. Unde Augustinus, in sermone super *Joann.*, LXVIII : Fides qua eorum qui Deum visuri sunt, quandiu peregrinantur, corda mundantur, quod non videt credit. Nam si vides, non est fides. Credenti colligitur meritum, videnti redditur præmium. Eat ergo Dominus, eat ne videatur, lateat ut credatur, creditus desideretur, ut desideratus habeatur. Quia ergo in hac peregrinatione nostra, expedit latere Christum ut credatur, bene igitur Christus sub sacramento dedit nobis seipsum, ut per hoc nobis, et fidei meritum et gratiæ suæ augeat beneficium, dum in terrena quadam et prorsus solita panis et vini forma, majestatem sapientiæ Verbi Dei substantialiter comprehensam, incomprehensibilem credere, et venerari non erubescimus, quæ quantitate et qualitate sua, ita ejus excellentiæ videtur indigna, ut nullatenus etiam æstimari debeat, nisi quia ipse est, Deus qui omnia quæcumque voluit fecit in cœlo et in terra, nisi quia etiam caro ejus ipsa est, cui data est omnis potestas in cœlo et in terra ; ut potestate tali, sit in veritate personæ in cœlo et in terra, quandocumque et quomodocumque ipsi placuerit. (ALGER., lib. II *de Eucharistia*, cap. III, sub finem.)

2. Quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum, et projice abs te. (*Matth.*, V, 29.)

blés en ce seul sacrement? De concert avec les sens au rapport desquels elle se fie ordinairement, elle s'étonne, elle proteste, elle voudrait refuser d'admettre ce qu'elle ne saisit pas, ce que les yeux ne voient pas, que les oreilles n'entendent pas, que les mains ne touchent pas, que ni le goût ni l'odorat ne reconnaissent. Elle voudrait ne croire qu'à la présence d'un peu de pain et d'un peu de vin ; or la foi dit à l'homme : le pain ni le vin ne sont plus. Renonce à tes propres lumières et crois, non pas au langage de tes sens, mais à la parole de Dieu lui-même qui te propose les plus étonnantes merveilles :

La substance du pain et du vin n'existe plus, et sous les espèces qui frappent encore tes sens, il y a Jésus-Christ lui-même : son corps, son sang, son âme et sa divinité.

Il y a très réellement et très véritablement ce Jésus-Christ qui est né pour toi, qui a souffert pour toi, qui est mort pour toi, qui est monté au ciel pour toi, afin de t'y préparer un royaume où tu régneras éternellement avec lui, si tu lui es fidèle.

Il y a ce Jésus-Christ qui est le Dieu infiniment saint, infiniment parfait, infiniment grand, ce Verbe image du Père et égal à son Père, qui s'est incarné pour le salut des hommes.

Il y a l'homme, l'humanité trois fois sainte, à laquelle le Verbe de Dieu s'est uni pour se rapprocher de toi, se donner à toi et te donner à son Père, qui te mettra au nombre de ses enfants adoptifs si tu consens à l'aimer et à le servir.

Il y a ce même Roi du ciel et de la terre, que les anges et les saints adorent au milieu de sa cour céleste, et qui, en même temps, daigne descendre et demeurer parmi les hommes, partout où la voix d'un prêtre l'appelle.

Mais qui pourrait seulement énumérer toutes les merveilles incompréhensibles autant qu'admirables que la Sainte Eucharistie offre à notre croyance? En présence de tant de mystères inaccessibles à ses lumières naturelles, la raison ne peut que se taire, s'incliner humblement et croire : le sacrement qui s'offre à elle est vraiment le sacrement, le mystère de foi, *Mysterium fidei*.

Chacun sait que les vertus, comme les habitudes naturelles, se fortifient et se développent à mesure que l'on en multiplie les actes. On comprend combien la Sainte Eucharistie, qui nous oblige à des actes de foi si nombreux, si difficiles et si parfaits, doit contribuer à fortifier la foi en nous. Or, la foi est la première,

le fondement de toutes les autres vertus: sa nécessité est telle que sans elle il est impossible de plaire à Dieu. Bénissons donc le Seigneur qui nous a donné, dans le Très Saint Sacrement, l'occasion d'augmenter sans cesse notre foi et de nous affermir ainsi dans la voie qui mène au salut.

La Sainte Eucharistie fait plus; non seulement elle nous donne l'occasion ou plutôt l'obligation d'accomplir des actes de foi, mais elle agit directement sur nos âmes et nous procure, par elle-même, l'accroissement de cette vertu. L'effet propre de l'Eucharistie, son effet sacramentel est d'augmenter la vie de l'âme, la justice intérieure en ceux qui la reçoivent. Cette vie de justice intérieure, sur laquelle agit sacramentellement la Sainte Eucharistie, n'est pas seulement la grâce sanctifiante, mais tout l'ensemble des vertus théologiques, qui font en quelque sorte partie de la substance de l'homme intérieur. Et c'est pourquoi le concile de Trente, lorsqu'il parle de la justice intérieure qui est la vie du juste, comprend, sous le nom de justice, la foi, l'espérance et la charité, tout en remarquant que celle-ci en est l'expression principale et complète.

Nul ne peut faire partie du corps de Jésus-Christ, c'est-à-dire de la sainte Église, s'il n'a pas la foi véritable. Mais quiconque a la foi et joint à cette véritable connaissance de Notre-Seigneur les vertus d'espérance et de charité, s'il mange la chair de Jésus-Christ et boit son sang divin avec dévotion, grandira dans la charité, dans l'espérance et dans la foi qui sont la vie de l'âme. Cet aliment céleste deviendra en lui une source de vie, c'est-à-dire de charité, d'espérance et de foi, qui jaillira abondamment pendant sa vie mortelle. Et quand le temps de la consommation sera venu, quand la foi et l'espérance n'auront plus leur raison d'être, parce que l'âme verra et possédera Dieu, cette source continuera de jaillir encore. L'Eucharistie aura été l'aliment de la foi en même temps que des autres vertus.

Si l'on demande pourquoi Dieu a voulu que le sacrement de l'Eucharistie fût un assemblage de mystères si impénétrables à l'intelligence humaine qu'il méritât d'être nommé le Mystère de foi, *Mysterium fidei*, nous répondrons, avec Rupert, qu'il convenait que nous fussions éprouvés de la même manière que nos premiers parents. Un aliment avait été l'occasion dont le démon s'était servi pour les tenter. Il leur avait dit : « Mangez et vous

« serez semblables à Dieu. » Jésus-Christ nous éprouve à son tour; il prend du pain et du vin; il nous les offre et il dit : « *Ceci est « mon corps; ceci est mon sang.* Mangez et buvez, et vous serez « les fils de Dieu. » Adam et Ève ont cru à la parole du démon, plutôt qu'à celle de Dieu qui leur avait dit : « Du jour où vous « mangerez de ce fruit, vous mourrez de mort. » Jésus-Christ demande de nous que nous ayons foi en sa parole plus qu'au témoignage de nos sens, et que nous réparions, par notre pieuse et ferme croyance en lui, les maux infinis que nous a causés la coupable crédulité du premier homme et de la première femme.

On ne trouve pas rapportés textuellement dans les Évangiles, ni dans l'Épître Ire de S. Paul aux Corinthiens, ces mots reproduits par la sainte Église dans les paroles de la consécration : *Mysterium fidei.* Les Évangélistes et l'Apôtre les ont omis parce qu'ils pouvaient l'être, sans que la vérité du mystère en souffrît; la transsubstantiation est pleinement déclarée, par conséquent accomplie, avant que le prêtre les prononce. On pourrait donc admettre que Notre-Seigneur ne les a pas prononcés textuellement; mais en tout cas la sainte Église ne les a insérés à la place qu'ils occupent dans le canon que par une inspiration particulière du Saint-Esprit. N'était-il pas à propos de rappeler aux fidèles que le divin sacrifice offert en leur présence est le mystère des mystères, celui qui résume toutes les merveilles que Dieu a daigné accomplir pour le salut des hommes? Ne convenait-il pas que l'Église nous avertît de la grandeur infinie des choses qui s'opéraient devant nous, sans que nos sens pussent nous les révéler ? Elle voulait ainsi nous inspirer des sentiments analogues à ceux que S. Jean Chrysostome supposait à son ami Basile, lorsqu'il lui disait : « Quand tu vois le Seigneur immolé et étendu sur l'autel, « le prêtre qui se penche sur la victime et qui prie, et tous les « fidèles empourprés de ce sang précieux, crois-tu encore être « parmi les hommes, et même sur la terre? N'es-tu pas plutôt « transporté dans les cieux; et, toute pensée charnelle bannie, « comme si tu étais un pur esprit, dépouillé de la chair, ne con« temples-tu pas les merveilles d'un monde supérieur? O prodige! « ô bonté de Dieu ! Celui qui est assis là-haut, à la droite du Père, « en ce moment même, se laisse prendre par les mains de tous; « il se donne à qui veut le recevoir et le presser sur son cœur; « voilà ce qui se passe aux regards de la foi. » Et plus loin : « Le

« prêtre est debout; il fait descendre, non le feu, mais l'Esprit « saint; sa prière est longue : elle s'élève, non pour qu'une « flamme vienne d'en haut dévorer les offrandes qui sont prépa- « rées, mais pour que la grâce, descendant sur l'hostie, embrase « par elle toutes les âmes et les rende plus brillantes que l'argent « épuré par le feu. Ne faudrait-il pas être privé de raison et de « sens pour mépriser un mystère si redoutable? Ignores-tu que « jamais une âme humaine ne supporterait le feu de ce sacrifice, « mais que nous serions tous promptement anéantis sans un se- « cours de la grâce de Dieu? Si l'on vient à réfléchir que c'est un « mortel, enveloppé dans les liens de la chair et du sang, qui peut « ainsi se rapprocher de cette nature bienheureuse et immortelle, « on demeurera étonné de la profondeur de ce mystère, en même « temps que pénétré de la grandeur du pouvoir que la grâce de « l'Esprit saint a conféré aux prêtres, par qui s'accomplissent ces « merveilles [1]. »

La Sainte Eucharistie, mystère et sacrement de foi, est en même temps le sacrement le plus propre à nous affermir dans la vertu d'espérance, ce second degré qu'il faut franchir pour arriver à la sainte charité. Elle est, selon l'expression même de S. Augustin, le *Sacrement de l'espérance* [2], et nous jouissons par elle du bien suprême qui nous est promis, en attendant que notre exil cesse, que rien ne s'oppose plus à notre pleine et entière possession de Dieu, et que les sacrements visibles nous soient devenus inutiles.

La foi sans l'espérance serait comme un corps sans vie, un corps qui aurait perdu tout son sang [3]; elle serait morte. Il ne suffirait donc pas que la Sainte Eucharistie, mystère de foi, nous fût donnée par le Seigneur, si cet adorable sacrement n'était pas en même temps un sacrement d'espérance. Mais Jésus-Christ présent sous les espèces sacramentelles n'est pas avare de ses grâces; s'il fait

1. S. J. Chrysost., *Tract. de sacerdot.*, lib. III, num. 4. — Traduction Jeannin.

2. Quod post alios septem dies (columba ex arca Noe) dimissa, reversa non est, significat finem sæculi, quando erit sanctorum requies, non adhuc in *Sacramento spei*, quo in hoc tempore consociatur Ecclesia, quamdiu bibitur quod de Christi latere manavit; sed jam in ipsa perfectione salutis æternæ, cum traditur regnum Deo et Patri, ut in illa perspicua contemplatione incommutabilis veritatis, nullis mysteriis corporalibus egeamus. (S. August., lib. XII *contra Faustum*, cap. xx.)

3. Revera enim sanguis fidei est spes, qua continetur fides tanquam ab anima : cum autem spes expiraverit, perinde ac si sanguis effluxerit, vitalis fidei facultas dissolvetur. (Clement. Alex. Pedag., lib. I, cap. vi.)

croître notre foi, s'il lui donne des lumières et des forces toujours grandissantes, il en agit de même pour la seconde des trois vertus théologales.

Nous avons dit déjà que l'espérance fait partie intégrante de la *justice*, que la Sainte Eucharistie a pour objet principal d'augmenter en nous. Il suffit donc de recevoir dignement la sainte communion, pour que l'espérance se développe et se fortifie; c'est un effet nécessaire du sacrement, que la mauvaise disposition de ceux qui en approchent pourrait seule paralyser. Outre cette action sacramentelle qui fait d'elle un sacrement d'espérance, la Sainte Eucharistie agit encore de différentes manières sur les âmes, pour augmenter en elles cette précieuse vertu.

Peut-on ne pas se sentir affermi dans l'espérance en Dieu, lorsqu'on se rappelle par exemple les circonstances dans lesquelles Jésus-Christ nous donna son corps et son sang, sous les Espèces eucharistiques ? Ce fut après avoir mangé l'agneau de la Pâque ancienne que, Pontife suprême, il institua le nouveau sacrifice et permit à ses fidèles de participer aux chairs de la victime, qui n'est autre que lui-même. L'agneau pascal des Juifs leur rappelait la délivrance de la servitude d'Égypte, délivrance dont il avait été le gage, la première fois qu'on l'avait immolé. Notre Agneau pascal, Jésus-Christ, qui s'immole et se donne à nous dans l'Eucharistie, peut-il être moins agréable à Dieu que cet agneau figuratif que les Juifs lui offraient ? Si le sang d'un animal sans raison avait été le signal de la délivrance et du salut pour tout un peuple, comment le sang de la seule victime agréable à Dieu par elle-même, et dont les autres n'étaient que la figure, pourrait-il n'être pas aussi un signal, ou plutôt une cause de délivrance et de salut, pour tous ceux en faveur de qui Dieu a voulu qu'il fût versé ? « Si la figure a eu tant de force que de délivrer « tout un peuple d'une dure captivité, dit S. Chrysostome, com« bien plus la vérité aura-t-elle le pouvoir de tirer tout l'univers de « la servitude et de combler de biens tous les hommes [1] ? » Et parce que les effets produits doivent être en rapport avec la grandeur de leur cause, ce n'est pas seulement la délivrance d'une servitude purement temporelle, comme celle qui pesait sur le peuple hébreu, que nous devons espérer en vertu de l'immolation du

1. Nam si figura a tanta servitute liberavit, multo magis veritas terrarum orbem vindicabit. (S. Chrysost., hom. LXXXII *in Matth.*)

divin Agneau ; c'est la délivrance de la servitude du péché et du démon, c'est la liberté des enfants de Dieu qui nous est donnée, c'est la véritable terre promise, le ciel que nous devons considérer avec pleine confiance comme terme de notre voyage, à travers la mer rouge des tribulations et le désert de cette vie.

L'union que l'adorable Eucharistie établit entre Notre-Seigneur Jésus-Christ et nous n'est pas moins faite pour affermir notre espérance.

Lorsque nous voyons ce divin Rédempteur choisir au milieu de nous une habitation, nous tenir compagnie, se mettre à notre portée et permettre que nous le traitions moins comme notre Dieu que comme un ami, comme un membre de la famille, pourrions-nous craindre qu'il nous abandonne, qu'il nous regarde comme des étrangers et nous laisse misérablement nous perdre, alors qu'il lui suffit de nous tendre la main afin de nous sauver? Lui qui a tant fait, tant souffert pour notre salut, Lui qui s'est caché sous les humbles apparences d'un peu de pain et d'un peu de vin, pour être notre aliment de vie, ne serait-il pas offensé si nous manquions de confiance en Lui et si nous n'espérions pas tout de sa miséricorde toute-puissante? Lui qui s'unit à nous d'une manière si intime par la sainte communion, pourrait-il permettre que ce corps dans lequel il a demeuré, que cette âme dont il s'est fait la vie, deviennent éternellement la proie de la seconde mort? Assurément il le permettra, si nous repoussons jusqu'à la fin la grâce et le salut qu'il nous offre : mais si nous acceptons ses bienfaits, si nous recourons humblement à sa bonté, ne sommes-nous pas certains qu'il ne laissera pas son œuvre inachevée, et qu'il sauvera notre âme et nos corps sanctifiés par le contact et par l'union avec son corps, son sang, son âme et sa divinité?

N'est-ce pas lorsqu'on est auprès de l'autel sur lequel s'immole le divin Agneau, ou du tabernacle dans lequel il demeure prisonnier pour nous, n'est-ce pas surtout lorsqu'on vient de le recevoir par la sainte communion, que l'on peut dire en toute confiance avec le saint roi David : « Le Seigneur me conduit et rien ne me « manquera ; c'est dans un lieu abondant en pâturage qu'il m'a « établi ; il m'a élevé auprès d'une eau fortifiante. Il a fait revenir « mon âme ; il m'a conduit dans les sentiers de la justice pour la « gloire de son nom. Quand je marcherais au milieu de l'ombre « de la mort, je ne craindrais aucun mal, parce que vous êtes avec

« moi : votre verge et votre bâton m'ont consolé. Car vous avez « préparé devant moi une table contre ceux qui me persécutent; « et vous avez oint ma tête d'une huile sacrée. Que mon calice « enivrant est admirable! Et votre miséricorde me suivra tous les « jours de ma vie, afin que j'habite pendant de longs jours dans « la maison du Seigneur [1]. » Que pourraient ne pas espérer de la divine miséricorde ceux que Jésus-Christ lui-même daigne conduire en demeurant au milieu d'eux, non seulement par sa présence dans la sainte Église qu'il inspire, mais par sa présence personnelle, en corps et en âme, dans la Sainte Eucharistie? Que pourraient ne pas espérer de Lui ceux qu'il appelle à la table eucharistique, table terrible pour les démons, ceux qu'il invite à boire son sang divin dans le calice préparé par lui-même? Sa verge les redressera s'ils s'écartent du droit chemin; son bâton les soutiendra s'ils faiblissent et les aidera à se relever s'ils tombent; il leur donnera avec abondance l'huile de ses consolations; sa miséricorde ne cessera pas un instant de veiller sur eux, jusqu'à ce qu'ils entrent enfin dans la maison de l'éternité bienheureuse que Dieu leur a préparée.

S. Augustin avait donc bien raison de dire que l'Eucharistie est le sacrement de l'Espérance. Nous pourrions ajouter avec les Pères que c'est un *breuvage d'immortalité*, que c'est *le gage de la résurrection seconde*, selon cette parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la « vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour; » que c'est le *gage du salut éternel*, un gage de vie et de gloire : autant de titres qui font d'elle le sacrement de l'Espérance; mais nous en avons dit assez pour justifier ce titre, et il faut montrer aussi qu'elle est le *sacrement de la charité* par excellence.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, en instituant la Sainte Eucharistie, s'est proposé de donner un aliment à la vie surnaturelle de notre âme, de rendre cette vie plus parfaite, et de la conserver en nous. La vie surnaturelle de notre âme, c'est la grâce sanctifiante; c'est elle que le sacrement de Notre-Seigneur fait croître, qu'il perfectionne et qu'il garde en nous comme le plus précieux des biens. Or, la grâce sanctifiante et la charité sont tellement inséparables que l'on peut dire qu'elles sont une même chose; l'Eucharistie ne

1. Dominus regit me et nihil mihi deerit, etc. (*Ps.* XXII, per totum.)

peut développer, fortifier et conserver l'une sans qu'il en soit de même pour l'autre. Nous avons dit que ce divin sacrement agit ainsi, par lui-même, en ce qui concerne la foi et l'espérance : à plus forte raison le fait-il pour la charité, qui est le but auquel tendent les deux premières vertus théologales.

S. Thomas justifie en ces termes le nom de *sacrement de la charité* donné à la Sainte Eucharistie : « Le corps du Seigneur « s'appelle aussi le sacrement de la charité, à cause de trois effets « qu'il produit, ou si l'on veut, de trois biens qu'il nous commu- « nique principalement. Il nous fait participer très réellement à « l'Esprit saint ; il fait habiter véritablement en nous Jésus-Christ ; « il nous transforme en l'image et ressemblance de Dieu [1]. » Mais nous ne pouvons entrer ici dans les développements qu'il donne à sa pensée : qu'il nous suffise de constater que la Sainte Eucharistie est pour lui le sacrement de la charité, à cause des effets qu'il produit dans les âmes par le fait même qu'il est reçu.

Ajoutons que l'effet sacramentel de l'Eucharistie ne s'arrête pas à la charité envers Dieu, mais qu'elle produit aussi la charité envers les hommes et l'union avec eux ; car l'amour de Dieu ne serait pas complet, il ne serait pas véritable si l'on n'aimait pas aussi les hommes à cause de Dieu.

Non seulement la Sainte Eucharistie produit directement en nous la charité envers Dieu et envers le prochain, comme son effet propre et sacramentel, mais elle la produit encore par tout ce qu'il y a en elle qui nous invite à cet amour. La Sainte Eucharistie a été instituée sous la forme d'un aliment et cet aliment divin, lorsque nous le prenons, nous fait aimer celui qui est son propre amour, celui que l'on possède du moment qu'on l'aime, dit S. Anselme. Tout ce que Jésus-Christ a fait pendant qu'il a vécu dans sa chair mortelle, il l'a fait pour être aimé de nous. Non pas qu'il eût besoin de notre amour, lui qui n'a pas besoin de nos biens, et qui se suffit à lui-même, mais parce que ceux qu'il avait entrepris de rendre bienheureux ne pouvaient l'être qu'en l'aimant. Ce ne fut pas seulement en nous aimant le premier, mais en nous prévenant par mille marques d'amour, qu'il a voulu mé-

1. Corpus Domini nominatur sacramentum charitatis, et secundum hoc tres habet effectus, quia tria maxime bona operatur in nobis, scilicet Spiritus sancti veram participationem ; ipsius Christi certam inhabitationem, in similitudinem imaginis Dei transformationem. (S. Thom., opusc. LVII, cap. xxv.)

riter d'être aimé de nous. Pour y arriver, il a guéri nos maux, ressuscité nos morts, choisi pour sa part ce qu'il y avait de plus méprisable aux yeux du monde ; il a confondu les puissants, enseigné le mépris des choses de la terre, et l'amour des biens célestes. Il était en effet descendu vers nous pour ramener à lui, à force de bienfaits et de mansuétude, notre amour corrompu et divisé entre mille objets terrestres. Il voulait transformer notre vie en une vie nouvelle et élever jusqu'à lui nos cœurs purifiés de tout attachement à ces misérables choses, dont l'amour est inconciliable avec son saint amour [1].

Lors donc que nous recevons cette chair adorable qui fut comme l'instrument dont l'infinie bonté de Notre-Seigneur se servit pour nous combler de tous les biens, cette chair par laquelle il a souffert et il est mort pour l'homme, nous donnant ainsi la preuve la plus grande qui soit possible de son amour pour nous, pourrions-nous ne pas être touchés et ne pas aimer à notre tour un si généreux ami ? Le pourrions-nous lorsqu'il nous présente le calice enivrant de son sang divin, qu'il a versé en notre faveur dans un temps où le péché, dont nous étions esclaves, faisait de nous ses ennemis? Et en le versant il a fait de nous ses amis, et des enfants de Dieu [2].

En même temps que la Sainte Eucharistie nous rappelle les motifs les plus pressants que nous avons d'aimer le Fils de Dieu

1. Ut ergo ille ametur qui est ipse amor suus, et qui habetur ubi amatur, ad hoc enutrire nos debet cibus iste. Quidquid enim Redemptor noster in carne fecit, ob hoc utique fecit ut amaretur a nobis : non quod egeret ipse nostro amore, qui bonorum nostrorum non eget, per omnia sufficiens ipse sibi ; sed quia quos beatos facere susceperat, nisi cum amando non poterant esse beati. Neque vero solummodo amore quo nos prior dilexit, sed omnimodis amoris obsequiis, ut amaretur a nobis quodammodo laborat mereri ; infirma nostra curando, mortua resuscitando, ignobilia mundi eligendo, fortia ejus confundendo, terrenorum odium, cœlestium amorem commendando. Ideo quippe descenderat ad nos, ut amorem nostrum in terrenis dispersum et putrefactum, beneficia pietatis exhibendo in se colligeret, et in novitatem vitæ reformaret, et abstractum ac emendatum a fæce earum rerum quæ cum ipso pariter amari non possunt, secum sursum levaret. (S. ANSELM., lib. *de Sacramento altaris*, p. II, cap. VIII.)

2. Nemo majorem charitatem habet, quam ut animam suam ponat pro amicis suis. Si non est majus eximiæ benevolentiæ testimonium, quam si quis vitam impartiat amico, gravius est Dominici sanguinis testimonium qui pro inimicis effusus est. Effusus pro inimicis, fecit amicos ac filios Dei : atque ut consideremus hanc fore perpetuam amicitiam, reliquit nobis edendam carnem suam, reliquit bibendum sanguinem, ut per eadem alteremur, per quæ sumus redempti. (S. CYPRIAN., lib. *de Duplici martyrio*.)

notre frère et notre rédempteur, elle nous remet devant les yeux la charité qui doit nous unir à nos frères. S. Jean l'Évangéliste dit, dans sa première Épitre : « De même que le Christ a donné son « âme pour nous, ainsi nous devons nous-mêmes donner nos âmes « pour nos frères [1] ; » nous devons les aimer comme nous a aimés celui qui a sacrifié sa vie pour nous. C'est en ce sens que S. Augustin explique ce passage du livre des Proverbes : « Quand tu « seras assis pour manger à la table d'un puissant, considère attentivement ce qui est servi devant toi, et portes-y la main, « sachant qu'il te faudra préparer des mets semblables [2], » à ton tour. « Vous connaissez cette table du Puissant, dit le saint docteur, c'est celle où sont servis le corps et le sang du Christ. Et « que signifient ces mots : *préparer des mets semblables*, sinon « que de même qu'il a livré son âme pour nous, nous devons à « notre tour livrer nos âmes pour nos frères, donner notre vie pour « leur édification et pour affirmer notre foi [3]. » Ailleurs S. Augustin dit encore : « Quelle est cette table du Puissant, sinon celle où « l'on se nourrit du corps et du sang de celui qui a donné son « âme pour nous? Qu'est-ce que s'asseoir à cette table, sinon en « approcher avec humilité? Et qu'est-ce que considérer et comprendre ce que sont les mets qui vous sont servis, sinon avoir « des pensées dignes d'une si grande grâce? Qu'est-ce enfin que « porter la main à ces mets en sachant bien qu'il faudra en préparer de semblables, sinon, comme je l'ai déjà dit, reconnaître « que nous devons donner nos âmes pour nos frères, comme le « Christ a donné son âme pour nous? Car selon la parole de l'apôtre S. Pierre : « Le Christ a souffert pour nous, nous laissant « son exemple, afin que nous suivions ses traces. Voilà ce qu'il « faut entendre par ces mots, « *préparer des mets semblables* [4]. »

1. Ille animam suam pro nobis posuit, et nos debemus pro fratribus nostris animas ponere. (*I. Joann.*, III, 16.)

2. Si sederis cœnare ad mensam potentis, sapienter intellige quæ apponuntur tibi : et mitte manum tuam, sciens quia talia te oportet præparare. (*Prov.*, XXIII. — Cité par S. Augustin d'après les *Septante*.)

3. Mensa potentis quæ sit nostis : ibi est corpus et sanguis Christi : qui accedit ad talem mensam, præparet talia. Et quid est, præparet talia? Quomodo ipse pro nobis animam suam posuit, sic et nos debemus, ad ædificandam plebem et asserendam fidem, animas pro fratribus ponere. (S. AUGUST., tract. XLVII *in Joann.*, n. 2.)

4. Nam quæ mensa est potentis, nisi unde sumitur corpus et sanguis ejus, qui animam suam posuit pro nobis? Et quid est ad eam sedere, nisi humi-

S. Jean Chrysostome parle en ces termes de l'union que crée la sainte Eucharistie entre tous ceux qui la reçoivent, en les unissant tous à Jésus-Christ : « Ce n'est pas assez de dire que nous « sommes tous unis par la communion à un même corps : il faut « ajouter que nous sommes ce corps-là même auquel la commu- « nion nous unit. Qu'est-ce, en effet, que le pain de l'Eucharistie, « sinon le corps de Jésus-Christ? Or, que deviennent ceux qui le « reçoivent, sinon le corps même de Jésus-Christ qu'ils ont reçu, « non pour faire avec lui plusieurs corps, mais un seul corps? Car « de même qu'un pain composé de plusieurs grains de blé est tel- « lement uni en une seule masse, que la distinction des grains « n'y paraît plus ; de même aussi nous sommes étroitement liés et « unis en Jésus-Christ ; le corps dont l'un est nourri n'est pas dif- « férent de celui dont un autre est nourri, mais c'est le même « corps qui est l'aliment de tous. C'est pour cela que l'Apôtre « ajoute que nous sommes tous participants du même pain. Si donc « nous tirons tous la vie d'un même corps duquel nous faisons « aussi partie, comment ne nous témoignons-nous pas les uns aux « autres une même charité qui nous unisse ensemble [1]? »

S. Jean Chrysostome dit encore : « De ce sacrifice terrible et « redoutable, nous ne devons approcher qu'avec un esprit de paix « et une ardente charité ; afin qu'étant comme transformés en des « aigles nobles et généreux, nous nous élevions jusque dans le « ciel ; puisque, selon la parole du Seigneur : *Les aigles s'as- « semblent où est le corps mort*. C'est ainsi que Jésus-Christ ap- « pelle son corps, à cause de la mort qu'il a soufferte pour nous « faire vivre. Car s'il ne fût pas mort nous ne serions pas ressus- « cités [2]. » Soyons donc des aigles, des âmes sublimes qui ne regardent que le ciel, et un même lien de charité nous rassemblera tous autour du corps adorable du Sauveur. Nous serons unis entre nous, car nous le serons avec lui et en lui.

tis accedere? Et quid est considerare et intelligere quæ apponuntur tibi, nisi digne tantam gratiam cogitare? Et quid est sic mittere manum, ut scias quia talia te oportet præparare, nisi quod jam dixi, quia sicut pro nobis Christus animam suam posuit, sic et nos debemus animas pro fratribus ponere? Sicut enim ait etiam apostolus Petrus : *Christus pro nobis passus est, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia ejus*. Hoc est talia præparare. (S. August., tract. LXXXIV *in Joann.*, n. 1.)

1. S. J. Chrysost., hom. XXIV *in I. ad Cor.*

2. Id., *ibid.*

II.

LA SAINTE EUCHARISTIE NOUS COMMUNIQUE LES VERTUS DE PRUDENCE, DE JUSTICE, DE FORCE ET DE TEMPÉRANCE

Nous avons dit un mot du concours précieux que cet adorable sacrement apporte aux trois vertus théologales, du nouvel éclat, de la nouvelle fécondité qu'il leur confère. Ces vertus sont seules absolument nécessaires au salut, mais elles ne sont pas les seules que nous ayons le devoir et le besoin de pratiquer. Au premier rang des vertus que le Dieu de l'Eucharistie veut trouver en nous, outre les trois dont nous avons parlé, il convient de placer celles qu'on nomme *les quatre vertus cardinales :* la Prudence, la Justice, la Force et la Tempérance. Elles aussi trouvent dans le Très Saint Sacrement de l'autel leur plus puissant moyen de développement et de conservation.

La Sainte Eucharistie est un pain de vie et d'intelligence, un aliment qui procure la lumière. On ne s'étonnera donc pas si ceux qui la reçoivent y puisent des trésors de sagesse et de lumière, pour les éclairer sur la voie qu'ils doivent suivre, sur la conduite qu'ils doivent adopter en tout ce qui concerne le véritable bien. Jésus-Christ, qui se donne à eux, n'est-il pas la Sagesse divine ? Il est écrit au livre des Proverbes : « La Sagesse s'est bâti une « maison, elle a taillé sept colonnes. Elle a immolé ses victimes, « mêlé le vin et dressé sa table. Elle a envoyé ses servantes pour « appeler ses convives à la forteresse et aux murs de la cité. Si « quelqu'un est tout petit, qu'il vienne à moi. Et à des insensés, « elle a dit : Venez, mangez mon pain et buvez le vin que je vous « ai mêlé. Quittez l'enfance, et vivez, et marchez par les voies de « la prudence [1]. » La Sagesse de Dieu, le Verbe divin nous a donc préparé une table ; le pain et le vin sont les aliments offerts à ses invités. Ce pain et ce vin, qui ne sont autres que l'adorable Eucharistie, à qui la Sagesse les offre-t-elles ? qui presse-t-elle d'y venir prendre part ? « Si quelqu'un est tout petit, qu'il vienne à moi. Et « à des insensés, elle a dit : Venez, mangez mon pain et buvez le « vin que je vous ai mêlé. » Et pourquoi sont-ce les enfants et les insensés qu'elle appelle à manger son pain et à boire le vin qu'elle

1. Sapientia ædificavit sibi domum, etc. (*Prov.*, IX, 1-6.)

a préparé ? Parce que les enfants et les insensés ont besoin de sagesse et de prudence, et qu'ils en trouveront en prenant place à ce festin mystique : « Quittez l'enfance et vivez, et marchez par « les voies de la prudence. » C'est de cette enfance, dont la Sainte Eucharistie délivre et qu'il faut quitter, que S. Paul disait : « Ne « devenez pas enfants par l'intelligence ; mais soyez petits enfants « en malice, et hommes faits par l'intelligence [1]. » C'est-à-dire : Soyez sans malice, soyez simples, innocents et droits comme le sont les enfants, mais non pas ignorants comme eux : ayez l'intelligence, la sagesse, la prudence qui font la perfection de l'homme. Les enfants que la divine Sagesse appelle et qu'elle veut rendre dignes de s'asseoir à sa table sont tous ces malheureux qui, privés des lumières de la foi, vivent uniquement de la vie des sens, comme l'enfant qui vient de naître, et ne comprennent rien aux choses de Dieu. Les insensés sont ceux qui ont connu et repoussé la lumière, les pécheurs dont la vie est devenue semblable à celle des animaux privés de raison. C'est à ces enfants et à ces insensés que la divine Sagesse adresse son invitation. Qu'ils commencent par entrer dans la maison qu'elle s'est construite, dans la sainte Église, par la foi, l'espérance et la charité, et qu'ils prennent place à sa table. Leurs ténèbres se dissiperont : l'aliment divin qui leur sera servi leur donnera la prudence ; désormais ils ne seront plus de ceux qui ne savent ni réfléchir sur le passé, ni user comme il faut du présent, ni prévoir l'avenir. Ils comprendront leurs égarements d'autrefois et ils les pleureront ; ils sanctifieront tous leurs actes et ne feront rien qui puisse leur attirer la colère de Dieu ; ils prendront de sages résolutions, pour assurer dans l'avenir leur fidélité au Seigneur et par conséquent leur salut.

On lit dans le livre de l'Ecclésiastique : « Celui qui craint Dieu « fera le bien, et celui qui garde la justice possédera la sagesse. « Et elle viendra au-devant de lui comme une mère honorée ; et « comme une épouse vierge, elle le recevra. Elle le nourrira du « pain de vie et d'intelligence, et elle l'abreuvera de l'eau de la « sagesse qui donne le salut [2]. » La crainte de Dieu pousse

1. Nolite pueri effici sensibus : sed malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti estote. (*I. Cor.*, XIV, 20.)

2. Qui timet Deum, faciet bona ; et qui continens est justitiæ apprehendet illam, et obviabit illi quasi mater honorificata, et quasi mulier a virginitate

quiconque en est pénétré à faire le bien et à pratiquer la justice; or, « celui qui garde la justice possédera la sagesse », dit le texte sacré. Et cette sagesse qui n'est autre que le Verbe divin, la sagesse de Dieu même, semblable à une mère digne de tout respect et à une tendre épouse, se montrera pour lui pleine des attentions les plus délicates. « Elle le nourrira du pain de vie et d'intelligence, « et elle l'abreuvera de l'eau de la sagesse qui donne le salut. » Qui ne reconnaîtrait dans ce pain de vie et d'intelligence, dans cette eau de sagesse qui donne le salut, l'adorable Eucharistie? Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ, ne donne ce pain et ce breuvage qu'à ceux qui déjà possèdent la vie et la sagesse. Mais il le leur donne pour augmenter encore cette vie, cette intelligence, cette sagesse, cette prudence nécessaires au salut. Le Sage ajoute : « Elle le « maintiendra et il ne sera pas confondu [1]. » Grâce à la prudence, à la sagesse communiquée par cet aliment sacré, la persévérance dans le bien sera facile à ceux qui auront pris place à la table du Seigneur.

Peut-être s'étonnera-t-on que nous reconnaissions dans « l'eau « de la sagesse qui donne le salut, » la Sainte Eucharistie; mais S. Jérôme a vu dans cette eau le symbole de l'adorable sacrement. Paschase Rathbert affirme qu'il n'y a point de doute que dans le mystère eucharistique, nous ne buvions cette eau dont le Seigneur a dit : « Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura jamais « soif; mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une fontaine « d'eau jaillissante jusque dans l'éternité [2]. » S. Cyrille interprète de même ces paroles de Notre-Seigneur à la Samaritaine, et en général les Pères, lorsqu'ils citent un passage de la Sainte Écriture dans lequel il est parlé d'une eau mystérieuse, trouvent dans cette expression une allusion à la Très Sainte Eucharistie [3].

Commentant ces paroles du Psalmiste : « Les enfants des hommes « espéreront à l'abri de vos ailes. Ils seront enivrés de l'abondance

suscipiet illum. Cibabit illum pane vitæ et intellectus, et aqua sapientiæ salutaris potabit illum. (*Eccli.*, xv, 1-3.)

1. Et continebit illum, et non confundetur. (*Eccli.*, xv, 4.)

2. Nec dubium quin sub hoc mysterio, illam bibamus aquam, de qua Dominus : *Qui biberit* (inquit) *aquam quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* (PASCHAS., lib. *de Sacram.*, cap. XI.)

3. Vide : S. CYRILL. ALEX. in cap. XCIV *Is.* et ibid. in cap. XXX. — Vide etiam JUSTIN., in fine *secundæ Apolog.*; — TERTULL., lib. *de Coron. mil.*, cap. XV, et lib. *de Præscrip.*, cap. XL; etc.

« de votre maison : et vous les abreuverez du torrent de vos dé-« lices, parce qu'en vous est une source de vie et que, dans votre « lumière, nous verrons la lumière. » S. Augustin dit que la source de vie est Jésus-Christ, qui est venu à nous dans la chair pour rafraîchir nos gosiers altérés. Comme il a désaltéré ceux qui avaient soif, il rassasiera ceux qui auront faim. En lui est la source de vie et dans sa lumière nous verrons la lumière. Sur la terre, la source et la lumière ne sont pas la même chose, mais en Jésus-Christ il n'en est pas ainsi. Il est la source, il est la lumière, il est autre chose encore si vous voulez lui donner un autre nom, parce qu'aucun des noms dont vous pouvez l'appeler ne dit complètement ce qu'il est. Prétendez-vous qu'il est seulement lumière? On vous objectera : C'est donc sans motif qu'il m'a été dit d'avoir faim et soif? Car est-il quelqu'un qui mange de la lumière?... Mais il est fontaine parce qu'il désaltère ceux qui ont soif, et il est lumière parce qu'il illumine les aveugles. Les sources peuvent jaillir au milieu des ténèbres, et le soleil darder ses rayons brûlants sur un sol desséché. Mais en Jésus-Christ, l'eau ne peut pas être séparée de la lumière; la source ne jaillit pas dans les ténèbres parce qu'elle est lumière [1].

Allons donc puiser à cette divine fontaine; approchons-nous souvent de la sainte communion et recevons-la, avec un désir ardent d'apaiser notre faim et notre soif, mais en même temps d'y trouver la lumière et, avec elle, la sagesse, la prudence qui doit nous conduire. Les disciples d'Emmaüs ne furent-ils pas soudainement éclairés, lorsque le divin Maître leur rompit le pain? Prenons place, nous aussi, au festin que le Seigneur nous a préparé, et

1. Quis est fons vitæ nisi Christus? Venit ad te in carne, ut irrigaret fauces tuas sitientes. Satiabit sperantem, qui irrigavit sitientem. Quoniam apud te est fons vitæ, et in lumine tuo videbimus lumen. Hic aliud est fons, aliud lumen; ibi non ita. Quod enim est fons, hoc est et lumen, et quidquid vis illud vocas, quia non est quod vocas. Quia non potes congruum nomen invenire, non remanet in uno nomine. Si diceres quia lumen est solum, diceretur tibi : Sine causa ergo mihi dictum est, ut esuriam et sitiam. Quis enim est qui manducat lumen? Illud plane recte mihi dictum est : *Beati mundicordes, quoniam ipsi Deum videbunt.* Si lumen est, oculos meos parem. Para et fauces : quia illud quod lumen est, et fons est : fons quia satiat sitientes; lumen quia illuminat cæcos. Hic aliquando alibi lumen, alibi fons. Aliquando enim currunt fontes et in tenebris : et aliquando in eremo pateris solem, non invenis fontem. Hic ergo possunt ista duo esse separata : ibi non fatigaberis, quia fons est; non tenebraberis, quia lumen est. (S. AUGUST. *in Ps.* XXXV.)

nous comprendrons par notre propre expérience que l'on y trouve la véritable prudence, celle qui fait rechercher les vrais biens et éviter les vrais maux.

La Sainte Eucharistie, lumière de nos âmes, pain et vin qui nourrissent en nous et développent la vertu de prudence, est en même temps un sacrifice et un aliment de justice.

La justice est une vertu qui a pour objet, d'une manière générale, de veiller aux intérêts des autres, sans exclure toutefois quelque soin de ses intérêts propres : car l'homme doit être juste envers lui-même et se rendre ce qu'il doit à sa propre personne. Nous avons donc à pratiquer la vertu de justice envers Dieu d'abord, envers le prochain ensuite, et enfin envers nous-mêmes. La Sainte Eucharistie, sacrifice et sacrement de justice, nous enseignera la pratique de cette vertu et nous donnera les forces qui nous sont nécessaires pour y progresser chaque jour.

Ce que nous devons avant tout à Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, à l'adorable et indivisible Trinité, comme à la source première de tous les biens, c'est le culte et l'honneur suprême. L'expression par excellence de ce culte est le sacrifice; or, le sacrifice qui seul mérite d'être offert à Dieu est le sacrifice de l'Eucharistie. C'est par l'oblation de l'Eucharistie que Dieu se reconnaît dignement adoré; s'il reçoit avec faveur tout ce que nous pouvons faire et même souffrir pour sa gloire, il daigne l'accepter uniquement en union avec le sacrifice eucharistique et à cause de lui. Lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ disait à la Samaritaine : « Femme, « croyez-moi, vient une heure où vous n'adorerez le Père ni sur « cette montagne ni à Jérusalem ; mais l'heure vient où les vrais « adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité [1] ; » de quelle adoration parlait-il, sinon de celle qui s'exprime par l'offrande du sacrifice? En effet, jamais il ne fut interdit d'adorer Dieu en quelque endroit que ce fût, par la célébration de ses louanges ou par d'autres prières; mais il n'était permis aux Juifs de lui offrir l'adoration suprême, en aucun lieu autre que Jérusalem. Aujourd'hui, cette adoration suprême est rendue en tout lieu au Seigneur, selon la prophétie de Malachie : « Depuis le lever du soleil jusqu'à son « coucher, grand est mon nom parmi les nations : et en tout lieu

1. Mulier, crede mihi, quia venit hora quando neque in monte hoc neque in Jerosolyma adorabitis Patrem.... Sed venit hora quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. (*Joann.*, IV, 21, 23.)

« l'on sacrifie, et une oblation pure est offerte à mon nom [1]. » Cette oblation pure, offerte partout au nom du Seigneur, ce sacrifice que Dieu demande et qu'il accepte en odeur de suavité, c'est la Très Sainte Eucharistie.

Le sacrifice que nous offrons à Dieu sur nos autels est un sacrifice de justice. Il mérite ce nom parce qu'il est la continuation, sous une forme non sanglante, du sacrifice offert une fois sur la croix, pour satisfaire à la justice de Dieu ; ou plutôt il n'est avec lui qu'un seul et unique sacrifice. Mais, en même temps, n'est-il pas souverainement juste que la créature rende à Dieu le culte suprême qui n'atteint à sa perfection que par l'oblation du sacrifice de nos autels? C'est en ce sens que Rupert entend ces autres paroles du prophète Malachie : « Ils offriront au Seigneur des sacrifices dans la justice [2]. » Malachie donne aux prêtres qui offriront ces sacrifices le nom de fils de Lévi ; mais il est évident que, sous ce nom, il désigne les prêtres du Nouveau Testament, car il a dit d'abord que les prêtres dont il parle offriront à Dieu cette oblation pure que le concile de Trente, à la suite de tous les Pères, a déclarée n'être autre que le sacrifice eucharistique.

En offrant à Dieu ce divin sacrifice, ce n'est pas leur propre justice qu'offrent les prêtres du Nouveau Testament, mais celle de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est la justice même. C'est lui qui est notre justice, parce qu'il est la victime dont l'immolation a seule satisfait pleinement à la justice de Dieu. Et parce qu'il est notre justice et qu'il est présent dans l'Eucharistie, c'est bien un sacrifice de justice que nous offrons à Dieu dans cet adorable mystère. Nous offrons à Dieu plus que sa justice ne pouvait exiger de nous; nous lui rendons en même temps un culte infiniment plus parfait et plus digne de lui, que ne pourraient le faire tous les esprits célestes et toutes les créatures unissant leurs efforts.

Quels ne doivent donc pas être nos sentiments, lorsque nous offrons ce sacrifice terrible et redoutable, comme l'appelle S. Jean Chrysostome, ou que nous y assistons? Écoutons ce qu'en dit cet illustre Docteur :

« Lorsqu'on vous présente le corps de Jésus-Christ, dites-vous à

[1] Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda. (*Malach.*, I, 11.)

[2] *Sacrificia in justitia*, non in sua, sed in Dei justitia, in corpore et sanguine Jesu Christi, qui est ipsorum justitia. (RUPERT. in cap. III *Malach.*)

« vous-mêmes : C'est ce corps qui a fait que je ne suis pas terre et « poussière, que je ne suis plus captif, mais libre. C'est ce corps « qui me donne l'espérance d'entrer un jour dans le ciel, de jouir « de tous les biens qui s'y trouvent, d'obtenir la vie éternelle, « d'être élevé à l'état des anges et d'être admis à la compagnie de « Jésus-Christ. La mort n'a pu détruire ce corps par les clous dont « il a été percé, ni par les coups dont il a été meurtri. Le soleil, « voyant ce corps attaché a une croix, en a détourné ses rayons et « s'est obscurci ; ce corps, en mourant, a fait déchirer le voile du « temple, fendre les pierres et trembler la terre. C'est ce corps « tout ensanglanté, qui, ayant été ouvert du fer d'une lance, en a « fait rejaillir deux vives sources, l'une de sang et l'autre d'eau, « qui ont répandu le salut par tout l'univers. Autrefois les Mages « ont témoigné de la révérence pour ce corps, lors même qu'il « n'était que couché sur une crèche et dans une étable : ce n'est « plus sur une crèche que nous le voyons, mais sur un autel ; ce « n'est plus entre les bras d'une femme, c'est entre les mains du « prêtre et sous les ailes du Saint-Esprit qui descend sur les obla- « tions sacrées, avec une grande abondance de grâces. Or, nous « ne voyons pas seulement ce même corps que virent les Mages, « nous en connaissons la vertu. Témoignons donc, s'il est possi- « ble, beaucoup plus de vénération pour ce corps que ces rois « barbares n'en firent paraître, de peur qu'en nous approchant « d'une manière indigne, nous n'amassions sur nos têtes des char- « bons ardents [1]. »

Ajoutons encore que ce divin sacrifice est un sacrifice de justice vis-à-vis de Dieu, parce qu'il nous aide, par sa vertu propre, à nous libérer des dettes dont, même après le pardon des fautes graves, nous lui sommes redevables, soit parce que nous n'avons pas fait une pénitence suffisante des péchés pardonnés, soit parce que nous avons commis des fautes qui, pour n'être pas bien graves, nous rendent néanmoins passibles d'un châtiment, et que nous n'en avons pas encore obtenu la rémission entière. L'oblation du saint sacrifice est une satisfaction que Dieu accepte, dans la mesure qu'il lui plaît, et parce que nous sommes tenus, en rigueur de justice, à satisfaire pour nos fautes, ce sacrifice qui satisfait pour nous est encore, à ce titre, un sacrifice de justice.

1. S. J. Chrysost., hom. XXIV in *I. ad Cor.*

La Sainte Eucharistie est aussi un mystère de justice envers le prochain, parce qu'elle porte cette vertu à sa plus haute perfection.

Nous avons vu que la charité fraternelle trouve son aliment et son ressort le plus précieux et le plus efficace dans la Sainte Eucharistie. C'est par elle que nous devenons tous ensemble un seul corps en Jésus-Christ ; c'est elle qui nous enseigne à sacrifier notre vie pour le prochain à l'exemple de Jésus-Christ, et qui nous donne la force de le faire si l'occasion le demande. Si donc la Sainte Eucharistie allume dans nos âmes un tel feu de charité que nous soyons prêts à livrer même notre vie pour le prochain, à plus forte raison n'hésiterons-nous pas, nourris et fortifiés par elle, à rendre largement et libéralement aux autres tout ce qui leur est dû.

Qu'on nous permette de citer encore une page de S. Jean Chrysostome. Il se plaint de quelques divisions qui existaient entre les chrétiens ; et pour les engager à plus de charité et d'union, il leur dit : « Respectez, mes frères, respectez cette sainte Table, dont « nous sommes tous participants, et cet Agneau égorgé, dont on « nous sert ici la chair, après qu'elle a été offerte en sacrifice. Les « voleurs mêmes qui mangent ensemble cessent d'être voleurs, « les uns à l'égard des autres, dès qu'ils ont pris place à la même « table. Cette union les transforme en quelque sorte ; de cruels « qu'ils étaient auparavant, comme des tigres, ils deviennent doux « comme des agneaux. Et nous qui mangeons un pain et une « chair aussi respectables, et à la même table, nous ne laissons « pas de nous armer les uns contre les autres, lorsque tous ensemble, nous devrions nous armer contre le démon, notre « ennemi commun. C'est là ce qui nous rend tous les jours si « faibles et ce qui rend le démon si fort. — Mais quel moyen, « direz-vous, d'étouffer pour jamais cette guerre contre nos frères? « Ce sera en vous souvenant que lorsque vous leur dites quelque « chose d'offensant, c'est un membre de Jésus-Christ même que « vous déshonorez, que c'est votre propre chair que vous déchirez. « — Mais il m'a offensé, dites-vous ? Gémissez pour lui. — Il « m'a fait grand tort ? Pleurez-le, non pour le tort qu'il vous a fait, « mais pour le tort qu'il s'est fait à lui-même. Jésus-Christ a « pleuré Judas, non parce qu'il le vendait, mais parce qu'il se « pendait. Votre frère vous a outragé ? priez donc Dieu promptement qu'il le lui pardonne. C'est un de vos membres ; il a reçu « la naissance avec vous, et dans le sein de la même mère. »

Nous n'ajouterons rien aux paroles ardentes et lumineuses de S. Jean Chrysostome. Elles nous font voir assez comment la Sainte Eucharistie nous enseigne et nous donne la vertu de justice envers nos frères.

Justes envers Dieu et envers le prochain, nous avons un égal besoin de l'être envers nous-mêmes. Or nous serions injustes si nous ne reconnaissions pas notre propre dignité, si nous ne faisions pas ce qu'il faut pour procurer à notre âme et à notre corps lui-même l'éternelle félicité pour laquelle l'une et l'autre ont été créés, et que Notre-Seigneur Jésus-Christ leur a méritée au prix de tant de sacrifices.

Où donc pouvons-nous mieux apprendre qu'en présence de l'adorable Sacrement de nos autels le respect que nous nous devons à nous-mêmes? Oserions-nous mépriser une créature que le Fils même de Dieu ne dédaigne pas de visiter, pour laquelle il s'immole, à laquelle il se donne lui-même en nourriture? Il est vrai que le souvenir de nos fautes et de nos misères doit nous inspirer une profonde et salutaire humilité ; mais il est vrai qu'en même temps, nous devons nous dire avec S. Augustin : « Reconnais, « chrétien, ta dignité. » Est-il permis de mépriser celui que Dieu honore? Méprisons et pleurons nos péchés qui ont sali et défiguré notre âme, mais ne méprisons ni cette âme à laquelle Dieu daigne s'unir pour lui rendre toute sa beauté ; ni même ce corps, compagnon fidèle de notre âme, destiné à partager son sort pendant cette vie et pendant l'éternité.

La justice, outre le respect pour nous-mêmes, réclame que nous n'attirions pas sur nous les maux innombrables qui, dans ce monde et dans l'autre, sont la conséquence inévitable du péché. Il n'est pas plus conforme à la justice de perdre notre corps et notre âme, qu'il ne le serait de perdre le corps et l'âme du prochain : ce que nous devons aux autres sous le rapport du salut, à plus forte raison nous le devons-nous à nous-mêmes. Or, c'est dans la Sainte Eucharistie que nous trouvons, avec une abondance inépuisable, les secours dont nous avons besoin pour éviter les maux spirituels dont nous sommes sans cesse menacés, et pour les guérir s'ils nous ont atteints. C'est elle aussi qui nous délivre des maux corporels, non pas toujours en les faisant disparaître, mais en nous aidant à les transformer en biens. Grâce à la Sainte Eucharistie, nous pouvons donc remplir dans toute leur plénitude nos

devoirs de justice envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes.

La troisième des vertus cardinales, nécessaires à tout chrétien qui veut servir Dieu fidèlement ici-bas, est la vertu de *Force*. C'est encore la Sainte Eucharistie qui est par excellence l'aliment de cette vertu. On l'appelle « le pain des jeunes hommes, » *panis juvenum :* « le pain qui affermit le cœur, » *panis cor confirmans ;* « l'aliment des grands et des robustes, » *cibus grandium, ac robustorum.*

La force nous est nécessaire pour accomplir vaillamment nos devoirs, pour résister à nos ennemis et les vaincre, pour supporter généreusement toutes les épreuves de cette vie et, s'il le faut, verser même notre sang, à l'exemple des martyrs.

Notre-Seigneur Jésus-Christ avertit ses apôtres qu'ils rendraient témoignage de lui. Ils ont rendu ce témoignage par l'effusion de leur sang, mais ils l'ont rendu d'abord par la sainteté de leur vie : « Vous êtes la lumière du monde, » leur dit le divin Maître ; « Que votre lumière reluise donc de telle sorte aux yeux des « hommes, qu'en voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre « Père qui est dans les cieux [1]. » Pratiquer les bonnes œuvres, faire le bien et éviter le mal, donner un salutaire exemple qui ramène à Dieu les cœurs éloignés de lui, voilà donc le devoir, non seulement des apôtres, mais de quiconque veut se montrer digne du titre de chrétien.

S. Jean Chrysostome disait à ses auditeurs, en expliquant ces paroles du divin Maître : « *Que votre lumière luise*, c'est-à-dire, « qu'il y ait en vous une grande vertu, que le feu de la charité « brûle dans vos cœurs, et que sa lumière éclate au dehors. Car, « lorsque la vertu est dans cette haute perfection, il est impossible « qu'elle demeure inconnue, quelque effort que puisse faire celui « qui la possède, pour la cacher. Rendez donc toute votre vie « irrépréhensible aux yeux des hommes, et qu'ils ne trouvent en « vous aucun prétexte de vous accuser [2]. » Ainsi ont fait les apôtres, ainsi font toutes ces saintes âmes qui, depuis dix-neuf siècles, illuminent l'Église de Dieu par l'éclat de leurs vertus.

1. Vos estis lux mundi.... Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum, qui in cœlis est. (*Matth.*, v, 14, 16.)

2. S. J. Chrysost., hom. XV in *Matth.*

Mener une telle vie n'est pas possible à l'homme sans un secours surnaturel, et parce que tous y sont appelés, il faut que ce secours soit à la portée de tous et que chacun sache bien où il peut le trouver.

On lit au IIIe livre des Rois, que le prophète Élie, épuisé de fatigue et de faim s'endormit, à l'ombre d'un genévrier, dans le désert, en attendant la mort : « Et voilà qu'un ange du Seigneur « le toucha, et lui dit : Lève-toi, et mange. Il regarda, et voilà au« près de sa tête un pain cuit sous la cendre et un vase d'eau ; il « mangea donc et but, et de nouveau il s'endormit. Et l'ange du « Seigneur revint une seconde fois, le toucha, et lui dit : Lève-toi « et mange, car il te reste un grand chemin. Et lorsqu'il se fut « levé, il mangea et but ; et il marcha fortifié par cette nourriture, « quarante jours et quarante nuits, jusqu'à Horeb, la montagne « de Dieu [1]. » Nous aussi nous avons un grand voyage à accomplir. Le chemin de la vie qui doit nous conduire à la montagne du Seigneur est rude à parcourir ; comme le prophète, nous sentirions bientôt nos forces défaillir dans ce désert aride, mais comme lui, nous avons, par la miséricorde de Dieu, un pain tout préparé, le pain des anges qui nous donne la force de marcher sans nous lasser jamais, et d'arriver au ciel, pourvu que nous le prenions toutes les fois que nous craignons quelque défaillance, c'est-à-dire le plus souvent possible, car nous sommes toujours exposés à tomber.

S'il n'y avait à surmonter que les fatigues du chemin, ce serait déjà trop pour notre faiblesse, comme c'était trop pour le prophète Élie, avant qu'il eût mangé le pain mystérieux. et comme lui nous aurions besoin d'un secours extraordinaire ; mais de plus, à chaque pas nous avons des luttes à soutenir. Nos ennemis nous entourent ; acharnés à notre perte, ils ne nous laissent pas un moment de sécurité ; et les plus redoutables ne sont pas ceux du dehors, mais ceux que nous portons en nous-mêmes, nos inclinations mauvaises, notre faiblesse, nos passions. « Qui pourrait résister aux attaques incessantes des esprits immondes, demande S. Laurent Justinien [2], et remporter définitivement la victoire sur de pareils ennemis, sans un secours venu du ciel, sans l'aliment que le Verbe de Dieu nous a préparé ? Que personne ne s'attribue

1. Lib. *III. Reg.*, cap. XIX.

2. S. Laurent. Justin., lib. *de Disciplina et perfectione monasticæ conversationis*, cap. XIX.

la victoire; que personne ne présume de ses propres forces, mais que chacun, pour les bonnes œuvres qu'il a faites, rende grâces à Dieu et qu'il revendique pour le Seigneur des armées tout l'honneur du triomphe remporté sur ses ennemis. Car c'est lui qui arrache ses élus des mains de ceux qui les persécutent; c'est lui qui mène paître ses brebis sur les hautes montagnes et dans les gras pâturages; c'est lui dont la miséricorde les protège contre les incursions des animaux carnassiers. Il choisit ses soldats; il leur donne la force de résister aux puissances de l'air, et de combattre avec persévérance. Et lorsqu'ils reviennent auprès de lui, après le combat, il les soigne tendrement et leur donne pour nourriture son Sacrement divin. Oh ! qu'ils sont salutaires les aliments que Dieu nous donne! Qu'ils sont invincibles les remparts qu'il élève autour de nous! Quelqu'un a-t-il senti couler dans ses veines le venin du démon? quelqu'un a-t-il été blessé par le péché? qu'il recoure en toute hâte à la confession qui guérira ses blessures. Quelqu'un est-il atteint d'une langueur mortelle, ou fatigué par le combat, et désire-t-il réparer ses forces? Qu'il reçoive dignement les mystères sacrés du Corps de Jésus-Christ : sur-le-champ il recouvrera la santé, et avec elle toute sa vigueur première. »

Mais outre la force pour combattre et nous défendre contre nos ennemis, nous avons encore besoin de force et de courage pour supporter les épreuves et les souffrances de toutes sortes auxquelles nous sommes exposés ici-bas. S. Cyprien, en traitant de l'Oraison dominicale et particulièrement de la demande que nous faisons à Dieu pour qu'il nous donne notre pain de chaque jour, témoigne la crainte qu'il éprouve pour le salut de ceux qui négligent pendant un temps notable de s'approcher de la Très Sainte Eucharistie; car, dit-il, le démon ne se donne pas de relâche, et il ne cesse pas de lancer contre les fidèles ses traits enflammés. Ailleurs il affirme que le courage surhumain des martyrs, au milieu des tourments les plus cruels, procède de l'Eucharistie; aussi était-il d'avis qu'on reçût à la communion ceux qui étaient tombés une première fois, afin de leur donner la force de triompher s'ils étaient de nouveau livrés aux bourreaux, dans la persécution prochaine que l'on attendait. « Que l'armée du Seigneur, écrivait-il, « soit toute prête pour le combat. On a raison d'imposer une longue « pénitence à ceux qui pleurent leur chute, et d'attendre, pour « leur venir en aide, qu'ils soient malades et sur le point de mou-

« rir; cette conduite est bonne tant que règnent la paix et la « tranquillité, et qu'il est possible d'assister les pénitents en dan- « ger de mort. Mais maintenant ce n'est pas aux malades, c'est aux « bien portants que la paix est nécessaire ; ce n'est pas aux mou- « rants mais aux vivants que nous devons donner la communion, « afin de ne pas laisser nus et sans armes ceux que nous excitons « et que nous exhortons au combat. Et parce que l'Eucharistie « est consacrée pour que ceux qui la reçoivent puissent y trouver « une protection efficace, armons ceux que nous voulons fortifier « contre les coups de l'ennemi en les rassasiant du pain du Sei- « gneur. Car comment enseignerons-nous et exciterons-nous à « confesser le nom de Jésus-Christ, jusqu'à l'effusion de leur « propre sang, ceux qui sont appelés à combattre, si nous leur re- « fusons le sang du Seigneur ? Comment les rendrons-nous aptes « à boire le calice du martyre, si nous ne les admettons pas d'a- « bord à boire, dans l'église, celui du Seigneur en leur permet- « tant la communion [1] ? »

Plus loin, il dit encore : « Celui que l'Église n'a pas armé pour « le combat n'est pas préparé au martyre ; l'âme est sans force « lorsque la réception de l'Eucharistie lui manque pour l'élever et « l'enflammer [2]. »

S. Augustin attribue à la sainte communion le courage avec lequel S. Laurent et S. Vincent ont supporté les tourments les plus cruels [3] ; leurs corps étaient comme insensibles à tout ce que la fureur des bourreaux pouvait inventer, parce que leurs âmes étaient

1. Exercitus Domini ad certamen militiæ cœlestis armetur. Merito enim trahetur dolentium pœnitentia tempore longiore, ut infirmis in exitu subveniretur, quandiu quies et tranquillitas aderat; quæ differre diu plangentium lachrymas, et subvenire sero morientibus in infirmitate pateretur. At vero nunc non infirmis sed fortibus pax necessaria est; nec morientibus sed viventibus communicatio a nobis danda est, ut quos excitamus et hortamur ad prælium non inermes et nudos relinquamus. Et cum ad hoc fiat Eucharistia, ut possit accipientibus esse tutela : quos tutos esse contra adversarium volumus, munimento Dominicæ saturitatis armemus. Nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis, Christi sanguinem denegamus? Aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in Ecclesia poculum Domini, jure communicationis admittimus? (S. Cyprian., Epist. LIV.)

2. Idoneus esse non potest ad martyrium, qui ab Ecclesia non armatur ad prælium ; et mens deficit, quam non recepta Eucharistia erigit et accendit. (Id., *ibid.*)

3. S. August., tract. XXVII *in Joann.* et serm. XIII *de Sanctis.*

vivifiées et soutenues par l'Esprit de Dieu. Ils avaient dignement mangé la chair et bu le sang de Jésus-Christ. Jésus-Christ était en eux, il combattait avec eux et leur donnait la victoire.

Mais si l'on veut savoir quelle force la Sainte Eucharistie procure à ceux qui la reçoivent bien, soit pour pratiquer fidèlement la vertu, soit pour résister à tous les ennemis extérieurs ou intérieurs, aux persécuteurs aussi bien qu'aux démons, aux passions et aux tentations de toutes sortes, qu'on lise la vie des saints ; à chaque page on trouvera des preuves que cet adorable sacrement a été pour eux la source de cet héroïsme surnaturel qui confond les ennemis de Dieu et plonge dans l'admiration les anges et les hommes.

Il nous reste à dire un mot de la vertu de *tempérance*, la quatrième des vertus cardinales. Elle aussi trouve dans la Sainte Eucharistie son aliment et son soutien le plus efficace.

Cette vertu consiste dans la domination qu'on exerce sur ses affections, ses passions, ses instincts, qu'on subordonne aux fins plus élevées que doit atteindre la volonté. Elle a pour compagnes la sobriété dans toutes les jouissances corporelles et spirituelles, la modération, c'est-à-dire l'éloignement de toute exagération, la bienveillance, la douceur, l'humilité ; dans un sens strict, la chasteté, la continence.

Il suffit de se rappeler les paroles de notre divin Sauveur : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi « et je demeure en lui [1] ; » et celles du grand Apôtre : « Je vis, mais « ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi [2], » pour comprendre que la vertu de tempérance, telle que nous l'avons définie, a, dans la sainte communion, un secours d'une efficacité merveilleuse. Pour que tout soit parfaitement pondéré en nous, pour que nous évitions tous les excès, même dans la pratique du bien, car alors le bien n'en serait plus un, mais un désordre et un mal, rien ne peut nous être plus utile que la présence en nous de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et avec lui des deux autres Personnes de l'adorable Trinité. N'est-il pas le Dieu dont il est écrit : « Vous avez disposé « toutes choses avec mesure et nombre et poids [3] ? » Si Jésus-Christ vit en nous comme il vivait en S. Paul, s'il est notre vie,

1. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. (*Joann.*, VI, 57.)
2. Vivo autem, jam non ego ; vivit vero in me Christus. (*Galat.*, II, 20.)
3. Sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti. (*Sap.*, XI, 21.)

notre règle, et qu'en toutes choses nous agissions selon son esprit, il est évident que toutes nos affections, toutes nos passions, tous nos instincts devront subir son ifluence, prendre la direction qu'il lui plaira de leur imprimer, par conséquent servir à notre avancement dans le chemin du bien, loin d'entraver notre marche. Mais outre cet effet, que produit par elle-même la présence de Jésus-Christ reçu dans son saint Sacrement, on comprend combien celui qui communie souvent et qui s'efforce de le faire, comme le demande une action si sainte, est nécessairement éloigné de tout excès, de tout désordre même léger, par le souvenir de la communion qu'il a faite et par la pensée de celle à laquelle il se prépare. Manquer de modération dans ses pensées, ses paroles et ses actes, jusqu'à se rendre coupable de quelque faute envers Dieu et de scandale envers le prochain, lui semblerait un crime. Il sera donc tempérant en toutes choses ; il évitera ce qui serait un véritable excès, même dans la pratique des actes naturellement bons.

Surtout il se mettra en garde contre les plaisirs des sens, toujours si dangereux, quels qu'ils soient, même lorsqu'on ne dépasse pas les bornes tracées par la loi de Dieu. Peut-on vivre de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'homme des souffrances ici-bas, *Vir dolorum*, comme l'appelle le prophète, et rechercher toutes ses satisfactions ? Peut-on s'unir cœur à cœur au Dieu qui est venu sur la terre, nous enseigner à marcher après lui dans la voie étroite et difficile qui mène au ciel, et rechercher ses aises ? Peut-on, lorsqu'on l'a reçu par la sainte communion, lui qui a vaincu tous nos ennemis, se laisser dominer encore par les instincts naturels, et par les passions, par l'orgueil, l'avarice ou quelque vice que ce soit ? Non, l'âme qui s'unit à Dieu en recevant la Sainte Eucharistie doit être maîtresse d'elle-même ; elle doit faire à son hôte divin les honneurs de sa maison, et ne permettre pas que rien, qu'aucun excès puisse blesser les regards de celui qui demeure en elle, afin qu'elle demeure en lui.

III.

LA SAINTE EUCHARISTIE NOUS DONNE L'ESPRIT D'HUMILITÉ, DE PAUVRETÉ, DE CHASTETÉ ET D'OBÉISSANCE

Toujours et partout, Notre-Seigneur Jésus-Christ fut pour nous, pendant sa vie mortelle, le modèle de l'humilité parfaite ; ce n'est

pas en vain qu'il a dit : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur [1]. » S. Augustin dit quelque part : « Nommer le « Christ, c'est faire de l'humilité l'éloge qui doit nous toucher le « plus : car nous nous étions éloignés de Dieu par l'orgueil, et c'est « par l'humilité qu'il nous a préparé le chemin du retour [2]. » Toute la vie de Jésus-Christ, tous ses mystères, nous enseignent les mérites et la pratique de cette précieuse vertu ; mais c'est dans le mystère de l'Eucharistie qu'elle resplendit avec le plus vif éclat.

« Notre-Seigneur Jésus-Christ, dit encore S. Augustin, a voulu « que son corps et son sang fussent notre salut. Et comment nous « recommande-t-il l'usage de son corps et de son sang? Par son « humilité. S'il n'était pas humble, sa chair ne serait pas mangée « et l'on ne boirait pas son sang. Considérez sa grandeur : *Au « commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le « Verbe était Dieu.* Voilà l'aliment éternel. Les anges le mangent, « les vertus d'en haut le mangent, les esprits célestes le mangent ; « ils le mangent et s'en engraissent, et ce qui les rassasie et les « réjouit demeure intact. Mais quel homme pourrait se nourrir « d'un tel aliment? D'où lui viendrait un cœur digne de le rece- « voir? Il fallait donc le transformer en lait pour le mettre à la « portée des petits. Comment la nourriture devient-elle du lait, « sinon par le moyen de la chair? C'est la mère qui accomplit ce « changement. Ce qu'elle mange, l'enfant le mange ; mais parce « que l'enfant n'est pas encore capable de se nourrir directement « de pain, la mère assimile à sa chair ce pain que ses mamelles « transforment mystérieusement en lait ; et c'est ainsi que la mère « nourrit son enfant de pain. Et maintenant comment la sagesse « de Dieu nous nourrit-elle de pain, à son tour? *Le Verbe s'est « fait chair et il a habité parmi nous.* Voyez comme l'humilité « éclate en ce mystère dont il est dit que l'homme a mangé le pain « des anges, selon la parole de l'Écriture : *Il leur a donné le « pain du ciel ; l'homme a mangé le pain des anges.* Il a mangé « ce Verbe dont les anges se nourrissent éternellement, ce Verbe « égal au Père selon la parole de S. Paul : *Étant dans la forme de « Dieu, il n'a pas cru que ce fût une usurpation de se faire égal*

1. Discite a me quia mitis sum et humilis corde. (*Matth.*, XXI, 29.)

2. Cum ergo Christum nomino, fratres mei, maxime nobis humilitas commendatur. Viam enim nobis fecit per humilitatem, quia per superbiam recesseramus a Deo. (S. August. *in Ps.* XXXIII, serm. 1.)

« *à Dieu.* Les anges s'engraissent de lui : *Mais il s'est anéanti* « *lui-même,* pour que l'homme mangeât la nourriture des anges; « *il a pris la forme d'esclave, ayant été fait lui-même semblable* « *aux hommes, et reconnu pour homme par les dehors. Il s'est* « *humilié lui-même, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort et à* « *la mort de la croix,* pour que de la croix nous recevions son « corps et son sang, la victime du nouveau sacrifice [1]. »

La véritable humilité est la reconnaissance, la confession de son propre néant, en présence de la grandeur infinie de Dieu à qui l'on doit tout, et à qui l'on se soumet entièrement, en disant avec le Psalmiste : « Est-ce que mon âme ne sera pas soumise à Dieu ? « car c'est de lui que vient mon salut : » *Nonne Deo subjecta erit anima mea? Ab ipso enim salutare meum* [2]. Être humble, c'est dire, au plus intime de son âme : Tout mon être selon la nature et selon la grâce, mon existence, ma vie, le bien que je fais, tout vient de Dieu ; de moi-même je ne fais rien, je ne possède rien. Je n'ai à moi que mes défauts et mes péchés. Il est donc juste que je m'abaisse profondément en présence d'une si grande majesté, qui est pour moi la source de tout bien. S'il y a quelque bien en moi,

1. Dominus noster Jesus Christus in corpore et sanguine suo voluit esse salutem nostram. Unde autem commendavit corpus et sanguinem suum ? De humilitate sua? Nisi enim esset humilis, nec manducaretur, nec biberetur. Respice altitudinem ipsius : « In principio erat Verbum, et Verbum erat apud « Deum et Deus erat Verbum. » Ecce cibus sempiternus : sed manducant angeli, manducant supernæ virtutes, manducant cœlestes spiritus, et manducantes saginantur, et integrum manet quod eos satiat et lætificat. Quis autem homo posset ad illum cibum ? Unde cor tam idoneum illi cibo ? Oportebat ergo ut mensa illa lactesceret, et ad parvulos perveniret. Unde autem fit cibus lac ? unde cibus in lac convertitur, nisi per carnem trajiciatur? Nam mater hoc facit. Quod manducat mater hoc manducat infans : sed quia minus idoneus est infans, qui pane vescatur, ipsum panem mater incarnat, et per humilitatem mammillæ et lactis succum, de ipso pane pascit infantem. Quomodo ergo de ipso pane pavit nos Sapientia Dei ? « Quia Verbum caro factum est, et « habitavit in nobis. » Videte ergo humilitatem : quia panem angelorum manducavit homo; ut scriptum est : « Panem angelorum dedit eis, panem angelo- « rum manducavit homo : » id est, Verbum, illud quo pascuntur angeli sempiternum, quod est æquale Patri, manducavit homo : quia « cum in forma « Dei esset, non rapinam arbitratus est esse æqualis Deo. » Saginantur illo angeli : « Sed semetipsum exinanivit, ut manducaret panem angelorum homo, « formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inven- « tus ut homo, humiliavit se factus obediens usque ad mortem, mortem autem « crucis : » ut jam de cruce commendaretur nobis caro et sanguis Domini novum sacrificium. (S. AUGUST. *in Ps.* XXXIII, serm. 1.)

2. *Ps.* LXI, 1.

c'est à lui seul qu'en doit revenir tout l'honneur ; moi je n'ai droit qu'au mépris et à la confusion, à cause de mes innombrables fautes.

Il est impossible à l'homme d'exprimer d'une manière plus parfaite que par le sacrifice, ce souverain domaine, cette supériorité infinie de Dieu et son propre néant. Or, la Sainte Eucharistie est notre sacrifice. Le prêtre qui l'offre est Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, dans la personne de son ministre. La victime offerte, c'est encore lui. Il s'offre à son Père comme homme, et il s'offre chargé de toutes les iniquités des hommes dont il accepte la responsabilité en présence de la justice divine. Non seulement il reconnait son néant comme créature, tout en n'ignorant pas les trésors infinis de grâces qui sont en lui, mais qu'il doit tout entiers à la divinité ; il se présente de plus redevable à Dieu des dettes immenses accumulées par ceux dont il tient la place. Prêtre et victime, il accomplit donc sur nos autels, comme autrefois sur la croix, cet acte d'humilité qu'admirait tant S. Paul, de la part de celui qui, étant Dieu et égal au Père, s'est humilié, se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix. Cet acte d'humilité, il le renouvelle chaque fois qu'un prêtre monte à l'autel et prononce sur le pain et sur le vin les paroles de la consécration. Et lorsque les paroles sont prononcées, lorsque le glaive mystique a immolé la victime, Jésus-Christ reste sur l'autel, dans cet état de victime, dans cet état d'abaissement et d'humiliation, en présence de son Père, jusqu'à ce que les saintes Espèces soient consommées. Si elles ne le sont pas toutes, si plusieurs hosties demeurent et sont renfermées dans le tabernacle, l'humble victime sera toujours là, dans son état d'abaissement, on dirait presque d'anéantissement, jusqu'à ce que les espèces elles-mêmes cessent d'être ce qu'elles étaient et laissent à son corps immolé la liberté de se retirer. C'est bien dans la Sainte Eucharistie que Notre-Seigneur Jésus-Christ peut dire à son Père : « Ma substance est comme un néant devant vous : » *Substantia mea tanquam nihilum ante te* [1].

Aussitôt que le mystère de l'Incarnation fut accompli, l'âme de Notre-Seigneur, unie au Verbe divin, eut le choix entre le bonheur et la gloire extérieure qui convenaient dans ce monde au Fils de

1. *Ps.* XXXVIII, 6.

Dieu fait homme, et une vie humble, cachée, une vie méprisée et douloureuse. Il choisit l'humiliation et la souffrance, et S. Jean Chrysostome dit que cet acte d'humilité fut plus grand que celui qu'il accomplit en mourant sur le Calvaire de la mort la plus ignominieuse; car il y avait beaucoup plus loin de la gloire due au Verbe incarné, à une vie humble et méprisée, que de cette vie elle-même à la mort sur la croix. Si nous en croyons S. François d'Assise, ce que Jésus-Christ fait chaque jour pour nous, en descendant sur nos autels, peut être comparé à l'acte d'humilité qu'il accomplit au premier moment de son existence humaine. « Voici, dit le saint Patriarche, qu'il s'humilie chaque jour comme « il l'a fait lorsqu'il descendit de son trône royal et vint dans le « sein de la Vierge. Tous les jours il vient à nous; il se montre à « nous sous l'apparence la plus humble; tous les jours, il descend « du sein de son Père suprême, sur l'autel, dans les mains du « prêtre. Et de même qu'il se montra à ses saints apôtres dans « une chair véritable, il se montre à nous maintenant sous les ap- « parences d'un pain sacré. Et comme les apôtres, de leurs yeux « de chair, ne voyant que sa chair, croyaient cependant qu'il était « le Seigneur Dieu, et le contemplaient comme tel des yeux de « l'esprit; nous qui voyons, de nos yeux corporels, du pain et du « vin, croyons fermement que c'est son très saint corps, et son « sang, vivant et véritable. C'est ainsi que le Seigneur est toujours « avec ses fidèles comme il le leur a promis : *Et voici que je suis « avec vous jusqu'à la consommation des siècles* [1]. »

La sainte Église s'étonne, dans l'une de ses hymnes les plus solennelles, que le Fils de Dieu n'ait pas craint de s'abaisser jusqu'à descendre dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie pour sauver les hommes : *Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis uterum.* Sur l'autel, ce n'est plus dans le sein

1. Ecce quotidie humiliat se, sicut quando a regalibus sedibus venit ad uterum Virginis. Quotidie venit ad nos, ipse humilis apparens : quotidie descendit de sinu summi Patris super altare in manibus sacerdotis. Et sicut sanctis Apostolis apparuit in vera carne, ita et modo se nobis ostendit in sacro pane. Et sicut ipsi intuitu carnis suæ, tantum ejus carnem videbant, sed ipsum Dominum Deum esse credebant, oculis spiritualibus contemplantes : sic et nos panem et vinum oculis corporeis videamus, et credamus firmiter, sanctissimum ejus corpus et sanguinem vinum esse et verum. Et tali modo semper est Dominus cum fidelibus suis, sicut ipse dixit : *Ecce ego vobiscum sum, usque ad consummationem sæculi* (*Matth.*, XXVIII, 20). (S. FRANCISC., *Admon. ad Fratres*, cap. I.)

immaculé de Marie, la plus parfaite et la plus digne de toutes les créatures, qu'il descend. Marie était le temple vivant de l'Esprit de Dieu : maintenant, le Fils de Dieu se revêt sur l'autel, non plus d'un corps emprunté à sa substance très sainte et très pure, mais des apparences d'un peu de pain et d'un peu de vin, matières inertes et communes, nourriture ordinaire des hommes et même des simples animaux. « Que tout homme soit saisi de crainte, « s'écrie encore S. François d'Assise ; que le monde entier tremble « et que le ciel exulte, lorsque le Christ Fils du Dieu vivant est « sur l'autel entre les mains du prêtre. O grandeur admirable ! « ô condescendance suprême ! ô sublime humilité ! Le Seigneur « de l'univers, le Fils de Dieu, Dieu véritable, s'humilie à ce « point qu'il se voile pour notre salut sous les apparences d'un « peu de pain. Voyez, mes frères, l'humilité d'un Dieu ; épanchez « vos cœurs en sa présence et humiliez-vous afin d'être exaltés « par lui [1]. »

L'humilité de Notre-Seigneur Jésus-Christ au Très Saint Sacrement de l'Eucharistie va plus loin encore. Il se laisse toucher par des mains profondément indignes d'un tel honneur, parce qu'elles sont coupables. A la messe, le prêtre, avant de commencer le canon, se lave non pas les mains, mais l'extrémité des doigts. Quelle est la signification mystique de cette cérémonie, sinon que pour offrir à Dieu le sacrifice de l'Eucharistie, il ne suffit pas d'une sainteté ordinaire, mais qu'il faut être pur même des souillures les plus légères ? Cependant combien de fois n'arrive-t-il pas que des prêtres n'apportent pas au saint autel cette pureté parfaite et immaculée, qu'exigerait d'eux la sainteté du sacrifice qu'ils offrent ? N'arrive-t-il pas même que plusieurs sont véritablement indignes d'accomplir un acte si grand, et que si leurs mains sont pures, leurs consciences sont misérablement souillées ? De même pour les fidèles qui reçoivent la sainte communion : n'en est-il pas dont les dispositions laissent sérieusement à désirer ? Cependant l'humble Jésus n'hésite pas. Il obéit à la voix de ce prêtre qui ne

1. Totus homo paveat, totus mundus contremiscat, et cœlum exultet; quando super altare, in manibus sacerdotis est Christus Filius Dei vivi. O admiranda altitudo! o superna dignatio! o sublimitas humilis quod Dominus universitatis, Deus et Dei Filius, sic se humiliat; ut pro nostra salute, sub modica panis formula, se abscondat. Videte fratres humilitatem Dei, et effundite coram illo corda vestra, et humiliamini, ut et vos exaltemini ab eo. (S. Francisc. Assis., Epist. XII.)

devrait pas monter à son autel; il se remet entre ses mains pour qu'il fasse de lui ce qu'il lui plait. Il ne refuse pas davantage de se laisser donner à ceux dont le cœur n'est pas assez pur pour le recevoir, comme il n'a pas refusé le baiser de Judas. Qu'elle est donc admirable, surtout en cette circonstance, l'humilité de notre divin Sauveur, dans son adorable sacrement! mais il est bien coupable, le malheureux dont l'indignité lui impose cet acte d'humilité. Selon la pensée de S. Jean Chrysostome, celui qui s'approche indignement de la communion, et qui par conséquent n'en reçoit aucun fruit, est semblable à ceux qui prirent autrefois le corps du Seigneur, non pour boire son sang, mais pour le répandre [1]. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si, pour cette raison et pour plusieurs autres qu'il serait trop long de développer ici, les saints et les docteurs ont enseigné que l'humilité de Notre-Seigneur Jésus-Christ se manifeste davantage encore, dans cet auguste Sacrement, qu'elle ne le fit au temps de sa passion et de sa mort sur la croix. Ajoutons seulement que la Sainte Eucharistie est l'aliment des pauvres. C'est d'elle que le Psalmiste a dit : « Les pauvres mangeront et ils seront rassasiés [2]; » c'est à elle encore qu'il fait allusion par ces autres paroles : « Vous avez, ô Dieu, préparé, au « pauvre, par un effet de votre douceur [3], » une nourriture. C'est donc, d'après le prophète, pour les pauvres, c'est-à-dire pour les humbles, que Dieu a préparé cet aliment divin. Eux seuls en seront pleinement rassasiés. Les riches, les puissants de la terre ne seront admis à ce festin et n'en goûteront les délices, ils n'en seront rassasiés que s'ils se font petits et humbles. A cette condition, eux aussi pourront s'asseoir à la table du Seigneur. « Ils mangeront et ils adoreront. » Mais qu'ils songent au compte qu'il leur faudra rendre de ce qu'ils mangeront [4].

1. *Qui manducat et bibit indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini.* Quemadmodum illi qui Jesum crucifixerunt, sic et illi qui indigne fiunt mysteriorum participes, pœnas dabunt.... Judæi quidem illud clavis in cruce disruperunt : tu vero dum in peccatis, et immunda lingua ac mente vivis, inquinas : *Ideo inter vos multi infirmi et dormiunt multi.* (S. Chrysost., serm. LXV *de Martyribus.*)

2. Edent pauperes et saturabuntur. (*Ps.* xxi, 27.)

3. Parasti in dulcedine tua pauperi Deus. (*Ps.* lxvii, 11.)

4. Dicit (David) in alio Psalmo : *Edent pauperes et saturabuntur.* Quomodo commendavit pauperes? *Edent pauperes et saturabuntur.* Quod edent? Quod sciunt fideles. Quomodo saturabuntur? Imitando passionem Domini sui, et non sine causa accipiendo pretium suum. *Edent pauperes et saturabuntur, et*

Et pourquoi la Sainte Eucharistie est-elle particulièrement destinée aux petits et aux humbles, sinon parce que Jésus-Christ, dans cet adorable Sacrement, se fait profondément petit et humble ? Il est nécessaire qu'une certaine affinité existe entre les aliments et ceux qui s'en nourrissent. Mais plus il se fait petit, plus il a droit à nos hommages et à nos adorations. C'est encore ce dont le Psalmiste nous avertit lorsqu'il dit : « Tous les confins de la terre se « souviendront du Seigneur et se convertiront à lui ; et toutes « les familles des nations adoreront en sa présence. Parce qu'au « Seigneur appartient le règne, et que c'est lui qui dominera sur « les nations. Tous les riches de la terre ont mangé et ont adoré [1]. » Ils ont mangé parce qu'ils se sont faits humbles en sa présence et qu'ils l'ont adoré. Ils l'ont adoré, parce que toutes les nations de la terre ont reconnu qu'il est le Seigneur et que, voilé sous les apparences d'un aliment commun, il a droit à tous les honneurs qui sont dus à la divinité.

L'humble Jésus, voilé sous les apparences d'un peu de pain et d'un peu de vin, nous donne aussi l'exemple le plus parfait du détachement des biens et des richesses de la terre. C'est au pied de l'autel, c'est en face du tabernacle, que les saintes âmes qui se sont vouées à la pratique des conseils évangéliques dans la vie religieuse doivent prendre des leçons. Jésus-Christ leur enseignera la pratique de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance, qu'elles ont promis de garder fidèlement par amour pour lui.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans la Sainte Eucharistie, nous enseigne par son exemple la pratique de la pauvreté la plus parfaite. Est-ce à dire qu'il manque de quelque bien, et que tous les trésors, toutes les richesses infinies de Dieu ne sont pas à lui ? Non : ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre la pauvreté du Fils de Dieu au Très Saint Sacrement. Il y possède, comme dans le ciel

laudabunt Dominum qui requirunt eum. Divites quid ? Etiam ipsi edunt, sed quomodo edunt ? *Manducaverunt et adoraverunt omnes divites terræ.* Non dixit, *manducaverunt et saturati sunt*, sed *manducaverunt et adoraverunt.* Adorant quidem Deum, sed humanitatem nolunt exhibere fraternam. Manducant illi et adorant, manducant isti et saturantur : tamen omnes manducant. Dicatur de manducante quod manducat ; non prohibeatur manducare a dispensatore, sed moneatur timere exactorem. (S. AUGUST., Enarr. *in Ps.* XXI.)

1. Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terræ : et adorabunt in conspectu ejus universæ familiæ gentium. Quoniam Domini est regnum, et ipse dominabitur gentium. Manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terræ. (*Ps.* XXI, 28-30.)

même, tous les biens de la gloire; il a entre les mains tous les trésors de la grâce, et il est toujours le Dieu à qui appartiennent le ciel, la terre, les mers et tout ce que sa puissance y a renfermé. Mais l'état sacramentel dans lequel il s'offre à nous n'en est pas moins un état de pauvreté absolu. Qu'a-t-il en effet par lui-même dans cet auguste sacrement? Dans la crèche de Bethléem il avait quelques langes pour envelopper ses membres délicats. Sur l'autel, les langes qui le voilent à nos yeux ne sont même pas des langes; ce sont de simples apparences, une sorte de nuage qui n'a même pas la réalité d'un nuage, et qui cependant suffisent pour le dérober à nos regards et créer autour de lui des ténèbres qui nous sont impénétrables. « Il a fait des ténèbres son lieu de retraite, » dit le Psalmiste : *Posuit tenebras latibulum suum* [1]. Voilà son manteau royal, voilà sa pourpre, sa couronne d'or, son trône d'ivoire, toutes ses magnificences. Où sont ses gardes? où est sa cour? Si, comme il arrive, hélas! trop souvent, les prêtres et les âmes pieuses ne s'empressent pas autour de lui, de lui-même il sera seul, abandonné, méconnaissable pour ceux mêmes qui lui sont les plus dévoués, si rien d'extérieur ne les avertit de sa présence. C'est vraiment dans la Sainte Eucharistie que notre divin Sauveur peut dire en toute vérité, non seulement à son Père céleste mais à nous : « Et ma substance est comme un néant « devant vous : » *Et substantia mea tanquam nihilum ante te* [2]. On peut dire de Jésus dans l'Eucharistie qu'il est plus pauvre que sur la croix, où sa chair adorable servait de vêtement à son âme et à sa divinité : ici sa chair même disparaît, et toute sa divine personne n'a plus pour se voiler que quelques vaines apparences qui ne subsistent que par miracle.

Il est vrai que les fidèles disciples de Notre-Seigneur s'efforcent de suppléer à sa pauvreté. Ils lui bâtissent, lorsqu'ils le peuvent, des temples magnifiques; ils trouvent que rien n'est trop riche, rien n'est trop beau pour ses autels; mais leurs efforts ne peuvent pas faire que lui-même ne se présente à nous dans un état de pauvreté complète. Si ses prêtres et ses enfants n'ont qu'une pauvre chaumière à lui offrir pour tout palais, il y demeurera et sera pauvre avec eux et plus qu'eux. S'ils ont moins encore, comme il arrive souvent aux missionnaires annonçant l'Évangile à de pauvres

1. *Ps*. XVII, 11. — 2. *Ps*. XXXVIII, 6.

sauvages, il se contentera de ce moins, et il n'y ajoutera rien, car il n'a rien que les frêles espèces sous lesquelles il voile sa présence. Il est riche, et cependant son dénuement est absolu, selon cette parole de David : *Simul in unum dives et pauper* [1]. Pendant sa vie mortelle il pouvait dire : « Les renards ont des tanières, « et les oiseaux du ciel des nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas « où reposer sa tête [2]. »

Lui dont le Psalmiste a chanté : « Au Seigneur est la terre et « toute sa plénitude ; le globe du monde et tous ceux qui l'ha« bitent, parce que c'est lui-même qui l'a fondé [3] ; » il a voulu se montrer parmi les hommes, semblable aux plus pauvres d'entre eux, pour leur enseigner à supporter la pauvreté sans chagrin et même avec joie. Dans la Sainte Eucharistie sa pauvreté paraît plus grande encore : c'est que dans l'Eucharistie, il n'est plus seulement notre docteur : il est notre aliment ; ce que sa parole et ses exemples nous ont enseigné, il nous l'incorpore en quelque manière et nous l'assimile, en se donnant à nous dans la sainte communion. Il nous a donné l'exemple pour que nous nous efforcions de vivre comme lui : mais ce n'était pas assez pour son amour, et il a voulu que, mangeant sa chair et buvant son sang, nous vivions de sa vie. Si après de tels enseignements et de tels exemples, si après avoir communié au corps et au sang de ce Dieu devenu volontairement pauvre à ce point, par amour pour nous, nous avions encore quelque estime et quelque attachement pour les biens de ce monde, pourrions-nous dire avec l'Apôtre : « Ce n'est « plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi. » Mais lorsqu'on se nourrit de Jésus plus pauvre encore que dans l'étable de Bethléem et sur la croix, il est impossible de ne pas aimer la sainte pauvreté qui lui est si chère, et l'on comprend que des âmes appelées à une haute perfection renoncent absolument, par amour pour lui, aux biens de la terrre et ne consentent plus à posséder en propre même une pierre où reposer leur tête, même les vêtements qui les couvrent.

Notre-Seigneur Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie est

1. *Ps.* XLVIII, 3.

2. Vulpes foveas habent, et volucres cœli nidos : Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet. (*Matth.*, VIII, 20.)

3. Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum, et universi qui habitant in eo ; quia ipse super maria fundavit eum. (*Ps.* XXIII, 1, 2.)

l'Homme-Dieu ; il est infiniment pur parce qu'il est la sainteté même ; de plus, le mode selon lequel il s'y donne à nous n'a rien de commun avec ce qui pourrait flatter et émouvoir les sens. On peut donc dire que communier, c'est prendre pour aliment la chasteté substantielle. N'est-ce pas de l'Eucharistie qu'il est écrit : « Qu'est-ce que le Seigneur a de bon et de beau, sinon le froment « des élus, et le vin qui fait germer les vierges [2] ? » Aussi est-ce une vérité d'expérience bien connue de tous les directeurs des âmes que la communion est le moyen le plus efficace que Dieu nous ait donné pour conserver la sainte chasteté. Sans doute elle ne suffirait pas sans la prière et la garde des sens ; mais sans elle, la résistance aux tentations deviendrait presque impossible ; rares sont les chrétiens dont l'esprit et le cœur ne seraient pas souillés plus ou moins gravement ; infiniment plus rares encore seraient ces âmes angéliques auxquelles la sainte chasteté, gardée avec une vigilance extrême, donne le courage et la force de pratiquer toutes les vertus et tous les dévouements. Il peut se faire que des circonstances exceptionnelles et une nature privilégiée protègent plusieurs personnes contre les tentations, et leur permettent de demeurer chastes, quoiqu'elles ne communient pas ou ne le fassent que rarement ; mais ce ne peuvent être là que des exceptions. Vienne la tentation, et leur chute sera presque certaine.

Dans la Sainte Eucharistie notre divin Jésus est aussi le modèle de la plus parfaite obéissance. Il a dit en parlant de son Père céleste : « Je fais toujours ce qui lui plaît : » *Ego quæ placita sunt ei facio semper* [2]. Le saint Évangile nous apprend qu'il était d'une obéissance parfaite envers Marie et Joseph : *Et erat subditus illis* [3]. Enfin S. Paul nous le montre obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix : *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis* [4]. Mais on doit dire qu'en nulle occasion, il ne montra une obéissance plus complète et plus digne de notre admiration que dans le Sacrement de nos autels.

On peut distinguer trois degrés dans l'obéissance. Au degré le plus infime, il faut placer l'exécution pure et simple de l'ordre que l'on a reçu. L'obéissance est plus parfaite si, non content d'obéir extérieurement, on soumet sa volonté et on la rend con-

1. Quid enim bonum ejus est, et quid pulchrum ejus, nisi frumentum electorum, et vinum germinans virgines ? (*Zach.*, IX, 17.)
2. *Joann.*, VIII, 29. — 3. *Luc.*, II, 51. — 4. *Philipp.*, II, 8.

forme à celle du supérieur qui commande. Enfin elle est très parfaite lorsqu'on fait même, en quelque sorte, abnégation de sa propre intelligence, et qu'on s'abstient de juger l'opportunité ou le bien fondé des ordres qu'on reçoit.

Notre-Seigneur Jésus-Christ pratique dans toute leur perfection ces trois degrés d'humilité. Quel que soit le prêtre qui monte au saint autel, pourvu qu'il ait été légitimement ordonné; quels que soient le lieu, l'heure, les circonstances où les paroles de la consécration sont prononcées, quand même le prêtre serait indigne et userait sacrilègement de son pouvoir, le Fils de Dieu est aussitôt présent sous les espèces eucharistiques. Il est Dieu, et cependant il obéit à la voix d'un homme, cet homme fût-il un monstre d'iniquité. Il se laisse toucher par des mains coupables; il se laissera, s'il le faut, déposer sur une langue souillée par la calomnie, le blasphème ou les paroles impures. Les maladies corporelles même les plus rebutantes ne l'empêcheront de se laisser donner à ceux qui le réclament, et le plus misérable pécheur, fût-il en même temps la proie de la lèpre la plus horrible, n'a pas à craindre que Jésus refuse de se donner à lui. C'est ainsi qu'il obéit au prêtre.

Cette obéissance de Notre-Seigneur n'est pas seulement un acte extérieur : sa volonté se soumet à la volonté du prêtre. Il veut ce que veut son ministre. S'il ne le voulait pas, qui pourrait le forcer? Souvent les inférieurs, dans le monde, obéissent, malgré leur volonté, à ceux qui leur sont préposés : ils ne sont pas les plus forts, ils ne sont pas les maîtres. Mais Jésus-Christ est le maître, il est le plus fort, et le prêtre auquel il se soumet est devant lui moins qu'une feuille desséchée emportée par le vent : pourtant il obéit; il semble n'avoir plus d'autre volonté que celle du prêtre entre les mains duquel il s'est remis.

Ce n'est pas encore assez. Le Verbe divin, celui qui est la sagesse même de Dieu, fait abstraction de son propre jugement, de son intelligence, pour que sa soumission soit plus complète encore, et pour que son obéissance nous soit un plus parfait modèle. Qui mieux que lui sait quand il convient que le prêtre offre le saint sacrifice, qu'il donne ou refuse la sainte communion, qu'il accomplisse ou n'accomplisse pas telle et telle cérémonie du culte? Cependant il laisse l'initiative au prêtre en toutes choses; il ne juge pas ses ordres; il se soumet simplement à toutes ses volontés, qu'elles soient ou non conformes à la piété et à la sagesse. Le

prêtre n'est cependant pas le supérieur de celui dont il est dit qu'à son nom, tout genou doit fléchir au ciel, sur la terre et jusque dans les enfers ; mais Jésus se conduit envers lui comme s'il était vraiment son supérieur, et il ne dédaigne pas même d'être béni par lui, malgré cette parole de l'Apôtre : « Sans aucun doute, c'est « l'inférieur qui est béni par le supérieur [1]. » C'est ainsi qu'il nous apprend comment nous devons obéir, et c'est de cet esprit d'obéissance parfaite qu'il nous sustente, lorsqu'il se donne à nous.

Recourons donc à la Sainte Eucharistie, nous tous qui voulons imiter Jésus doux et humble de cœur, nous tous qui voulons pratiquer, chacun selon notre état de vie, la pauvreté évangélique, la chasteté, l'obéissance. Que ceux qui ont embrassé la vie religieuse y puisent avec confiance les forces nécessaires pour être fidèles à leurs vœux, et que ceux, moins privilégiés, qui n'ont pas été appelés à la vie parfaite, sachent bien qu'ils trouveront dans cet auguste sacrement toutes les grâces dont ils ont besoin pour s'élever, eux aussi, à un très haut degré dans la pratique de ces saintes vertus.

CHAPITRE XIII

POURQUOI LE SACRIFICE DE LA MESSE DOIT ÊTRE POUR NOUS L'OBJET D'UNE GRANDE DÉVOTION

I. Le sacrifice de l'Eucharistie, colonne qui soutient notre sainte religion et rend l'Église inébranlable. — II. Dignité suprême du sacrifice de la Messe. — III. La Messe sacrifice propitiatoire et satisfactoire, offert pour la rémission de nos péchés et pour satisfaire à la justice de Dieu. — IV. La Messe sacrifice qui nous obtient de Dieu toutes sortes de grâces, et par lequel nous lui témoignons notre reconnaissance.

I.

LE SACRIFICE DE L'EUCHARISTIE, COLONNE QUI SOUTIENT NOTRE SAINTE RELIGION ET REND L'ÉGLISE INÉBRANLABLE

Le saint roi David fait, au LXXI[e] psaume, un magnifique tableau du règne de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la terre. Il s'adresse au Père éternel et lui dit : « Dieu, donnez votre jugement au roi,

1. Sine ulla autem contradictione, quod minus est a meliore benedicitur. (*Hebr.*, VII, 7.)

« et votre justice au fils du roi, pour qu'il juge votre peuple dans « la justice, et vos pauvres dans l'équité. Que les montagnes re« çoivent la paix pour le peuple, et les collines la justice. Il jugera « les pauvres du peuple ; il sauvera les fils des pauvres et il humi« liera le calomniateur. Il subsistera avec le soleil et devant la « lune, dans toutes les générations. Il descendra comme la pluie « sur une toison, et comme des eaux qui tombent goutte à goutte « sur la terre. Dans ses jours s'élèvera la justice et une abondance « de paix : jusqu'à ce que la lune disparaisse entièrement. Et il « dominera depuis une mer jusqu'à une autre mer, et depuis un « fleuve jusqu'aux limites de la terre. Devant lui se prosterneront « les Éthiopiens, et ses ennemis lécheront la poussière. Les rois « de Tharsis et les iles lui offriront des présents ; les rois de l'Arabie « et de Saba lui apporteront des dons. Et tous les rois de la terre « l'adoreront : toutes les nations le serviront. Parce qu'il délivrera « le pauvre du puissant ; et le pauvre qui n'avait point d'aide. Il « traitera avec ménagement le pauvre et l'homme sans ressources, « et il sauvera les âmes des pauvres. Des usures et de l'iniquité il « rachètera leurs âmes ; et honorable sera leur nom devant lui. « Et il vivra, et on lui donnera de l'or de l'Arabie, et on adorera tou« jours à son sujet : tout le jour on le bénira. Et il y aura du « froment sur la terre, sur le sommet des montagnes ; au-dessus « du Liban s'élèvera son fruit : et les habitants de la cité fleuriront « comme l'herbe de la terre. Que son nom soit béni dans les siècles « des siècles : avant le soleil subsiste son nom. Et seront bénies « en lui toutes les tribus de la terre ; toutes les nations le glori« fieront. Béni le Seigneur le Dieu d'Israël, qui fait des merveilles « seul. Et béni le nom de sa majesté éternellement : et toute la « terre en sera remplie. Ainsi soit-il, ainsi soit-il [1]. »

On demandera peut-être où se trouve marqué, dans cette description merveilleuse du royaume de Jésus-Christ qui est la sainte Église, le rôle de l'Eucharistie, sa force et son soutien le plus inébranlable. Qu'on relise ce verset : « Et il y aura du froment « sur la terrre, sur le sommet des montagnes : au-dessus du Liban « s'élèvera son fruit. » Ce n'est pas la coutume que le froment

1. Deus judicium tuum regi da, etc. (*Ps.* LXXI.) — Nous rappelons encore une fois que nos traductions des textes de l'Écriture sont ordinairement empruntées à la Bible de l'abbé Glaire, la plus autorisée de toutes les traductions françaises.

croisse de préférence sur le sommet glacé des montagnes, ni surtout qu'il s'y développe au point que ses épis s'élèvent plus haut que la cime des cèdres du Liban. Il faut donc chercher un sens spirituel aux exagérations inacceptables que présente la lettre, si l'on ne considère qu'elle. Or ce sens n'est pas difficile à découvrir, car tout le monde sait qu'en mille endroits de l'Écriture, le froment ou le pain, lorsqu'il en est parlé, sont des figures irrécusables de l'adorable Eucharistie. Ce froment qui croît avec une telle abondance, jusque sur le sommet des plus hautes montagnes, et qui s'élève au-dessus des cèdres eux-mêmes, c'est donc l'Eucharistie qui domine tout dans le royaume de Jésus-Christ sur la terre, et qui nourrit les innombrables peuples, enfants de l'Église, dont il est dit dans le même verset : « Et les habitants de la cité fleuri- « ront comme l'herbe de la terre. »

Mais il faut remarquer que dans la Vulgate on ne lit pas *frumentum*, mais bien *firmamentum*, qu'il conviendrait de traduire par *appui*, *soutien*. Pourquoi les commentateurs et les interprètes écrivent-ils *froment* et traduisent-ils comme s'il y avait en réalité *frumentum ?* C'est que tel est le sens du texte hébreu, et que, d'autre part, le mot *firmament* ou *appui*, sans autre explication, n'aurait ici aucune raison d'être. D'autre part, les Septante, que la Vulgate a suivis, ont pris l'hébreu comme signifiant *la force du pain* ou *du froment*, suivant une manière de parler fort commune dans l'Écriture, où le froment est appelé la force, l'appui ou le bâton de l'homme. « Je briserai le bâton du pain, » disent les prophètes [1] ; et le Psalmiste, en parlant de la famine qui arriva sous Joseph, dit que le Seigneur « brisa tout l'appui du pain : *Omne « firmamentum panis contrivit* [2]. » C'est donc du froment, du pain eucharistique, force, soutien et beauté de la sainte Église, que parle David en cet endroit. Il faut ajouter, avec les commentateurs, que les sommets des montagnes qui produisent ce froment sont les prêtres [3].

1. Ecce enim Dominator Dominus exercituum auferet a Jerusalem, et a Juda validum et fortem, omne robur panis. (*Is.*, III, 1.) — Fili hominis : ecce ego conteram baculum panis in Jerusalem. (*Ezech.*, IV, 16.) — Et conteram virgam panis ejus. (*Ezech.*, XIV, 13.)

2. *Ps.* CIV, 16.

3. De quo (sacrificio) præclare vaticinatus est David, dum ait : *Et erit firmamentum in terra in summis montium:* quo loco hebræa habent : *Et erit placenta panis tritici*, vel memorabile triticum, *in capitibus sacerdotum.* (JOANN. OSOR., Conc. *de Divin. sacrif.*)

Rupert demande ce que deviendrait l'Église, si elle était privée du sacrifice de la Messe qui est son soutien, et il répond : « Otez « aux assemblées de l'Église ces obsèques quotidiennes du Sauveur, « et vous verrez combien il pourra dire avec vérité : *De quelle « utilité sera mon sang ?* Le souvenir que l'on a de lui dans le « monde entier s'affaiblira rapidement. En même temps la charité « se refroidira dans tous les cœurs ; la foi perdra son intégrité ; « l'espérance n'aura plus qu'une marche hésitante ; un cri puissant « cessera de se faire entendre, le cri du sang du juste Abel qui, « par l'oblation traditionnelle d'un si grand sacrifice, rafraîchit « chaque jour la bouche de la terre qui le boit et qui réclame, c'est- « à-dire de l'Église qui accuse Caïn, le maudit, et qui demande une « prompte vengeance du sang indignement versé. — Aussi long- « temps donc que le souvenir précieux du Sauveur est entretenu « par ce sacrifice, la charité du Christ grandit et l'édifice de la « foi demeure inébranlable sur son fondement [1]. »

Le démon n'ignore pas que le saint sacrifice de la Messe fait la principale force de l'Église : aussi tous ses efforts ont-ils tendu, surtout dans les derniers siècles, à supprimer ce divin sacrifice. Notre-Seigneur Jésus-Christ a établi son Église sur un roc inébranlable : il a dit au chef de ses Apôtres : « Tu es Pierre, et sur cette « pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévau- « dront point contre elle : » *Tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam ; et portæ inferi non prævalebunt adversus eam* [2]. Mais cette Église bâtie sur la pierre inébranlable, par les travaux de Pierre lui-même et des autres apôtres dont il est écrit : « Ce sont eux qui ont planté l'Église [3], » devait être l'objet d'attaques furieuses de la part des ennemis de Dieu. Le divin

1. Aufer a cœtu Ecclesiæ quotidianas Salvatoris nostri hujusmodi exequias, et vide quam merito dicat ipse Salvator : *Quæ utilitas in sanguine meo?* (*Ps.* XXIX, 10.) Refrigescente enim ea, quæ in hoc mundo nunc ubique calet, ejus memoria, refrigescet universa charitas, mutila erit fides, claudicabit spes, conticescet magnus ille clamor sanguinis justi Abel, qui per traditum tanti sacrificii ritum, quotidie laxat os libantis et vociferantis terræ, scilicet Ecclesiæ, maledictum coarguens Cain, et maturam indigne fusi sanguinis vindictam reposcens. Calente ergo memoria tam celebri charitas Christi coalescit, perstat super fundamentum suum ædificium fidei. (RUPERT. abb., *de Divin. offic.*)

2. *Matth.*, XVI, 18.

3. Isti sunt qui plantaverunt Ecclesiam. (*Brev. rom.*, *in Offic. apost.*, lect. VII in Responsorio.)

Maître ne le laissait pas ignorer à ses fidèles disciples et il leur disait avant de les quitter, en s'adressant principalement à leur chef: « Simon, Simon, voilà que Satan vous a demandés, pour vous cri-« bler, comme le froment; mais j'ai prié pour toi afin que ta foi « ne défaille point; et toi, quand tu seras converti, confirme tes « frères [1]. » A quel moment Notre-Seigneur Jésus-Christ annonçait-il à ses apôtres les combats qu'ils auraient à livrer, et leur triomphe, assuré jusqu'à la fin des siècles, sur leurs ennemis? C'était après l'institution de la Très Sainte Eucharistie. Il leur avait donné sa chair à manger et son sang à boire; il leur avait intimé de renouveler ce sacrifice non sanglant qu'il venait d'offrir et d'y participer en mémoire de lui. Grâce à ce don d'une valeur inestimable, ils étaient forts; si quelques défaillances individuelles venaient à se produire, Pierre au moins serait infaillible, l'Église reposant sur lui demeurait intacte et inébranlable, et les frères de Pierre, les apôtres et les évêques leurs successeurs n'auraient, pour être sûrs de ne pas s'égarer, qu'à se tenir étroitement unis à lui.

Aussi S. Bonaventure n'hésite-t-il pas à dire: « Par le sacrifice « de la Messe, l'édifice de la foi repose inébranlable sur son fonde-« ment; par lui la religion et le culte de Jésus-Christ conservent « leur jeunesse, leur force et leur éclat [2]. » D'après Osorius, la Messe est l'abrégé, le résumé complet de toute la religion [3]; et S. Bonaventure ajoute, pour le citer encore : « Otez de l'Église ce sacre-« ment: que restera-t-il dans le monde, si ce n'est l'erreur et « l'infidélité? Vous verrez alors si le peuple chrétien ne sera point « comme un troupeau dispersé d'animaux immondes, et s'il ne se « plongera pas dans l'idolâtrie, comme le reste des infidèles [4]. »

Le démon n'avait donc pas à sa disposition de moyen plus puissant pour combattre la religion chrétienne et faire retomber sous

1. Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum. Ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua : et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos. (*Luc.*, XXII, 31, 32.)

2. Per hoc stat super fundamentum suum ædificium fidei; per hoc stat Ecclesia, viret et viget christiana religio, et divinus cultus. (S. BONAVENT., *de Præparat. ad missam*, cap. II.)

3. Missa est compendium et summa totius christianæ religionis. (OSOR., *ibid.*)

4. Tolle hoc sacramentum de Ecclesia, et quid erit in mundo, nisi error et infidelitas? Et populus christianus erit quasi grex porcorum dispersus, et idololatriæ deditus, sicut expresse patet in cæteris infidelibus. (S. BONAVENT., *ibid.*)

son joug odieux ceux que le Seigneur avait affranchis, que de supprimer, s'il le pouvait, le saint sacrifice de la messe ; et s'il n'atteignait pas ce but, suprême objet de ses efforts, au moins d'éloigner le plus possible les hommes des autels où s'offre pour eux la divine Victime.

Qu'on lise l'histoire des hérésies et l'on verra que partout et toujours, elles tendent plus ou moins directement à l'abolition du Saint Sacrifice tel que Jésus-Christ l'a institué, et des cérémonies dont l'a entouré l'Église conduite par l'Esprit de Dieu. Si quelques-unes laissent intacte la substance de l'Eucharistie, au moins elles attentent à sa forme extérieure et s'efforcent de réduire à rien son utilité dans la pratique.

Le protestantisme tient une place à part dans la guerre faite à la messe par le démon, ses satellites et leurs victimes. Luther ne craint pas de raconter comment l'esprit infernal, se montrant visiblement à lui, s'efforçait de le déterminer à se déclarer pour l'abolition de la messe. Satan n'ignorait pas le bouleversement épouvantable qui résulterait dans le monde chrétien de cette déclaration. Il fit tant que Luther se laissa convaincre [1]. Une guerre sans merci fut déclarée au saint sacrifice de la messe par le moine apostat, et par tous ceux qui le suivirent dans sa révolte. Dieu seul peut connaître le nombre des milliers de martyrs qui payèrent de leur vie leur attachement et leur dévotion à ce mystère sacré. Que de fois la fureur des hérétiques mêla le sang des prêtres et des fidèles au sang du divin Agneau, au moment où il renouvelait son sacrifice sur les autels ! Aujourd'hui ces haines féroces ont pris un autre tour : elles se manifestent plus rarement par des éclats de violence ; le sang ne coule plus, mais le démon et ses suppôts emploient une arme non moins redoutable : ils éloignent par la peur, le respect humain et l'indifférence, la plupart des

1. Illud vere admirandum, quod in causa tam ardua ex qua mutatio publici status in orbe christiano pendebat, obtentu revelationis in eam se viam duci passus est (scilicet Lutherus) quam eamdem Satan ipse non transformatus in angelum lucis, sed aperta fronte congressus demonstrabat : quam ingredi viam non potuit nisi Melchisedechicum sacerdotium abrogaret, Christi hierarchicum ordinem in Ecclesia convelleret et ad evertendum juge sacrificium viam Antichristo muniret.... Inita nocte cum cacodæmone disputatione, magistri argumentis victus, Missæ sacrificium, quod antea levioribus oppugnarat, abolendum decrevit; quo eodem tempore ejus socii, Augustani Wittembergenses [illegible] contaminati, diabolico impulsu Missam abrogarunt. (*Annal. Eccles.* ann. 1521. RAYNALD.)

chrétiens de l'assistance à la sainte messe ; ils font ainsi que, pour eux, ce soutien, cet appui nécessaire de la foi et de la piété, est comme s'il n'existait pas. Aussi la démoralisation fait-elle des progrès effrayants chez les nations protestantes qui ne possèdent pas la messe, et chez les nations catholiques qui négligent et méprisent ce moyen tout-puissant de salut social et surnaturel, que Dieu leur a donné. Quelle désolation, pour la plupart des pasteurs des âmes, de ne plus voir leurs églises ordinairement fréquentées, même le dimanche, que par quelques femmes pieuses et quelques enfants ! Il semblerait qu'une multitude de chrétiens, qui ne le sont plus que de nom, se rendant justice à eux-mêmes, se reconnaissent indignes de franchir le seuil de la maison de Dieu ; ils s'excommunient volontairement et n'assistent plus à nos sacrés mystères. C'est le développement de la semence maudite jetée à pleines mains dans le champ de l'Église, par les hérésiarques du xv[e] siècle.

Cette seule considération doit suffire pour faire comprendre aux âmes généreuses avec quelle dévotion et quelle régularité il leur faut assister à la sainte messe, non seulement les jours de dimanche et de fêtes, mais tous les autres jours, lorsque les circonstances n'y mettent pas de sérieux obstacles. Il ne s'agit pas seulement pour elles d'une satisfaction pieuse : elles doivent réparer, autant qu'il est en leur pouvoir, l'outrage que font au Seigneur l'indifférence et le mépris du monde pour la Très Sainte Eucharistie ; elles doivent détourner la malédiction de Dieu qu'une telle ingratitude, ou plutôt une folie si dangereuse, attire ; elles doivent mettre, par leur piété, une digue au débordement d'iniquités qui a sa cause dans l'éloignement que le peuple chrétien affecte pour l'assistance aux saints offices. De leur côté, les prêtres chargés du ministère paroissial sont tenus de tout faire, d'employer toute leur énergie, tout leur zèle, de recourir à toutes les industries, pour attirer dans la maison de Dieu, non seulement quelques pieuses femmes et quelques enfants, mais toute la population, toute la paroisse. La responsabilité pour un prêtre sera grande devant Dieu si, parmi les âmes qui lui sont confiées, il y en a une seule pour laquelle il soit obligé d'avouer qu'il n'a pas fait tout ce qu'il lui était moralement possible de faire, afin de la ramener à fréquenter l'église, et à remplir tous les devoirs de la vie chrétienne. Dieu ne demande pas de nous le succès, il le donne lorsqu'il le juge

à propos, mais il exige que tout ce qui dépend de nous, nous le fassions. Qui ne connaît d'ailleurs des exemples frappants de ce que peut faire le zèle prudent, mais ardent et persévérant, d'un bon et saint curé, pour le renouvellement d'une paroisse et le retour à Dieu de ceux qui en étaient le plus éloignés? Mais il faut vouloir, il faut prier, il faut agir. Le prêtre qui monte tous les jours saintement à l'autel et qui veut amener autour de cet autel les brebis dont il est le pasteur, les amènera à la fin, excepté peut-être quelques enfants de perdition; et le simple fidèle qui assiste à la messe avec le désir ardent de voir d'autres chrétiens, ses frères, y assister plus nombreux avec lui, verra son désir exaucé. On lit dans la vie de S. Grégoire Thaumaturge qu'à son lit de mort, il demanda à ceux qui l'entouraient combien d'infidèles habitaient encore dans la ville de Néocésarée dont il était évêque. On lui répondit : Dix-sept. — Que Dieu soit béni, dit-il. Il y avait juste ce même nombre de chrétiens, lorsque j'y vins en qualité d'évêque. — Il est vrai que Grégoire était un saint; mais tout pasteur des âmes ne devrait-il pas l'être, ou du moins s'efforcer sérieusement de l'être?

Que les prêtres qui offrent le Saint Sacrifice y apportent tous les jours les dispositions parfaites que réclame cet acte divin; que les simples fidèles y assistent plus nombreux; qu'ils le fassent avec une sincère dévotion : bientôt l'enfer sera confondu, les pécheurs se convertiront et la gloire de Jésus-Christ et de sa sainte Église resplendira aux yeux de tous d'un merveilleux éclat.

II.

DIGNITÉ SUPRÊME DU SACRIFICE DE LA MESSE

« Personne, dit S. Augustin, n'oserait prétendre que le sacrifice « doive être offert à un autre qu'à Dieu seul [1]. » S'il est arrivé que les hommes ont offert des sacrifices à quelques créatures ou même à des êtres purement imaginaires, c'est qu'ils croyaient y reconnaître quelque chose de divin. Mais depuis Abel et Caïn, ou plutôt depuis Adam lui-même, cette offrande fut toujours considérée comme l'acte de religion par excellence, qui ne devait avoir d'autre objet que la divinité. Cependant rien de ce que les hommes

1. Sacrificium certe nullus hominum est, qui audeat dicere deberi, nisi Deo soli. (S. August., *de Civit. Dei*, lib. X, cap. IV.)

pouvaient offrir à Dieu n'était digne de lui être présenté ; rien ne pouvait satisfaire à sa justice offensée, ni, à plus forte raison, provoquer ses miséricordes et ses bienfaits. Les hommes faisaient ce dont leur infirmité était capable ; mais il fallait un Dieu pour offrir à Dieu une victime digne de lui, et cette victime, pour être digne du Dieu qui l'offrait et du Dieu qui acceptait l'offrande, devait être divine elle-même. Nous savons comment la seconde Personne de l'adorable Trinité, qui est un seul et même Dieu avec le Père et le Saint-Esprit, résolut ce problème. Le grand sacrifice, dont tous les autres ne furent que les avant-coureurs et les figures, fut offert d'abord sur la montagne du Calvaire, sur l'autel de la croix, où le Pontife suprême, selon l'ordre de Melchisédech, s'immola par la main des bourreaux, pour la gloire de son Père et pour le salut des hommes. Ce fut là, selon l'expression de S. Cyprien [1], le sacrifice *véritable*, le sacrifice *complet*, et les autres n'eurent jamais d'autre valeur, en présence de Dieu, que celle qu'ils lui empruntaient parce qu'ils en étaient l'image.

« Qu'offrirai-je de digne au Seigneur ? demandait le prophète « Michée. Fléchirai-je le genou devant le Dieu Très-Haut ? Est-ce que « je lui offrirai des holocaustes et des génisses d'une année ? Est-ce que « le Seigneur peut être apaisé avec mille béliers, ou avec plusieurs « milliers de boucs engraissés ? Est-ce que je donnerai mon premier-« né pour mon crime, et le fruit de mes entrailles pour le péché « de mon âme ? » Non, de telles offrandes, prises en elles-mêmes, n'étaient rien et ne comptaient pas en présence du Seigneur. Que pouvait faire alors l'homme réduit à ses seules forces ? Le prophète va le dire.

« Je t'indiquerai, ô homme, ce qui est bon, et ce que le Seigneur « demande de toi : C'est de pratiquer la justice, d'aimer la miséri-« corde et d'être vigilant à marcher avec ton Dieu [2]. »

Mettre en pratique ce conseil du prophète était déjà beaucoup, plus même qu'on ne pouvait moralement espérer de la faiblesse

1. Sacrificium verum et plenum. (S. CYPRIAN., lib. II *Epist.*)

2. Quid dignum offeram Domino ? Curvabo genu Deo Excelso ? Numquid offeram ei holocautomata, et vitulos anniculos ? Numquid placari potest Dominus in millibus arietum, aut in multis millibus hircorum pinguium ? Numquid dabo primogenitum meum pro scelere meo, fructum ventris mei pro peccato animæ meæ ? — Indicabo tibi, o homo, quid sit bonum, et quid Dominus requirat a te : Utique facere judicium, et diligere misericordiam, et sollicitum ambulare cum Deo tuo. (*Mich.*, VI, 6-8.)

humaine. Cependant, devant Dieu ce n'était que le strict nécessaire pour ne pas irriter davantage sa justice ; il n'y avait là rien qui pût réparer les outrages faits à sa divine majesté ; rien qui pût rendre digne de ses bénédictions et de son amour l'homme qui, par le péché, avait mérité sa malédiction et sa haine éternelle. Il fallait davantage, ou plutôt quelque chose d'infiniment plus grand. C'est pourquoi le Verbe de Dieu, qui nous avait créés à son image, intervint en notre faveur. Il dit à son Père : « Vous n'avez point « voulu d'hostie ni d'oblation, mais vous m'avez formé un corps. « Les holocaustes pour le péché ne vous ont pas plu ; alors j'ai dit : « Me voici, pour faire, ô Dieu, votre volonté [1]. » C'est-à-dire, selon l'explication de S. Thomas : « Lorsque vous m'avez donné un corps « dans ma conception, j'ai dit : Voici que je viens pour endurer les « souffrances de la passion, pour m'offrir en victime. » Il s'offrit et se sacrifia en répandant pour nous jusqu'à la dernière goutte de son sang, sur le Calvaire, et il continue de s'offrir et de s'immoler pour nous, d'une manière non sanglante, sur nos autels. Après ce sacrifice, tous les autres, que S. Augustin ne craint pas d'appeler de faux sacrifices, devinrent inutiles et dangereux même, parce qu'ils auraient détourné les hommes de celui dont ils n'étaient qu'une image anticipée : ils ont cessé [2]. Toutes les grâces que les hommes pouvaient demander en vertu des sacrifices anciens, ou plutôt de celui qu'ils figuraient, sont renfermées dans le sacrifice institué et offert par Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est par lui seul que s'est opérée notre rédemption, par lui que nous obtenons la rémission de nos péchés, que nous faisons des progrès dans la foi et dans toutes les vertus ; c'est lui qui nous conduit à la vie éternelle. Les sacrifices que Dieu avait institués sous l'ancienne loi n'étaient si nombreux que parce qu'aucun d'eux ne suffisait pour atteindre le but qu'on s'y proposait. Dieu montrait leur impuissance par leur multitude même, afin d'inspirer le désir de posséder le sacrifice parfait qui seul suffirait à tout [3], le sacrifice

1. Hostiam et oblationem noluisti : corpus autem aptasti mihi. Holocautomata pro peccato, non tibi placuerunt, tunc dixi : Ecce venio.... Ut faciam, Deus, voluntatem tuam. (*Hebr.*, x, 5-7.)

2. Hoc summo veroque sacrificio cuncta sacrificia falsa cesserunt. (S. August., Contr. advers. *Leg. et Proph.*)

3. Non solum ipse Dominus, umbras et figuras veteres, et superfluas, superveniente novitate, et veritate sui sacrificii, distulit; sed et multiplicitatem sacrificiorum veterum singularitate sui sacrificii abbrevians, occupatio-

qu'annonçait Malachie lorsque, parlant au nom du Seigneur, il disait : « Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, grand est « mon nom parmi les nations ; et en tout lieu l'on sacrifie, et une « oblation pure est offerte à mon nom, parce que grand parmi les « nations est mon nom, dit le Seigneur des armées [1]. » Puisque l'homme, en vertu même de sa nature, et indépendamment de toute loi positive, est tenu d'offrir des sacrifices à Dieu parce que tel est le mode le plus efficace et le plus parfait de reconnaître son souverain domaine, en est-il un plus agréable à Dieu et plus utile aux hommes que cette oblation pure prédite par le prophète, que cet adorable sacrifice de l'Eucharistie, offert chaque jour et dans toutes les contrées du monde, par les prêtres de la sainte Église ? C'est de cette oblation divine que S. Laurent Justinien a dit : « Nulle n'est plus grande, nulle n'est plus utile, nulle n'est plus « aimable ni plus agréable aux yeux de la divine majesté. Elle « procure à Dieu l'honneur, aux anges la cohabitation avec nous, « aux exilés le ciel, à la religion un culte, à la justice la répara- « tion qu'elle réclame, à la sainteté une règle, à la loi l'obéissance, « aux gentils la foi, au monde la joie, aux croyants le bonheur, « aux peuples l'unité, aux sacrements de la loi ancienne leur fin, « à la grâce son commencement, à la vertu la force, aux hommes la « paix, aux esprits la lumière, à ceux qui travaillent l'espérance, « aux voyageurs le chemin, et à ceux qui arrivent la possession « de la beauté suprême [2]. »

Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'après l'apôtre S. Paul, ayant dit d'abord : « Vous n'avez voulu ni d'hosties, ni d'oblations, ni « d'holocaustes pour le péché ; et ce qu'on offre selon la loi ne « vous a point plu, » ajoute : « J'ai dit ensuite : Me voici, je viens « pour faire, ô Dieu, votre volonté. » Et l'Apôtre conclut : « Il abo-

nem exteriorum nobis minuit, beneficiorum nobis gratiam multiplicavit, uno unico suo sacrificio redemptionem, remissionemque peccatorum faciens, profectuque fidei, cæterarumque virtutum ad vitam æternam perducens. Sciendum enim quod ideo Deus tam multa sacrificia dedit in lege, ut nullum eorum sufficiens esse ostenderet, quia cætera essent superflua, si unum sufficere posset, ut unum suum sufficiens magis desideraretur. (B. ALGER., *Biblioth. veter. Patr.*)

1. Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus ; et in omni loco sacrificatur, et offertur nomini meo oblatio munda ; quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum. (*Malach.*, I, 11.)

2. Quæ nulla major, nulla utilior, etc. (S. L. JUSTIN., serm. *de Corp. Christi.*)

« lit ainsi le premier sacrifice, pour établir le second. C'est en « vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'unique « oblation du corps de Jésus-Christ [1]. » Le sacrifice que Dieu attendait, le seul qui fût digne de lui, le seul qui pût lui témoigner suffisamment notre reconnaissance et manifester sa gloire, était le sacrifice que son Fils unique se préparait à lui offrir. En quoi pouvaient le flatter les immolations d'animaux dont le sang inondait les anciens autels ? Il n'avait de regards que pour le sacrifice de celui dont il a dit : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai « mis toutes mes complaisances [2]. »

Comment pourrait-il en être autrement ? A la sainte Messe, qui n'est qu'un seul et unique sacrifice avec le sacrifice sanglant offert une fois sur le Calvaire, on présente, comme victime, au Père Éternel, ce Fils bien-aimé, en qui, selon l'expression de l'Écriture, « toute la plénitude de la divinité habite corporellement [3] ; » ce Fils qui porte en soi-même l'inestimable trésor des mérites de sa vie et de sa passion ; ce Fils dont l'intercession est toute-puissante pour nous obtenir les biens d'une valeur infinie que nous espérons en vertu de son sacrifice. Car lorsque la messe est célébrée, ce n'est pas le mérite du prêtre qui monte à l'autel que Dieu considère, mais le principal célébrant, le Fils de Dieu lui-même dont le prêtre mortel est l'instrument visible et le représentant. Et c'est pourquoi le sacrifice de la messe, quel que soit le prêtre qui l'offre, est toujours agréable à Dieu [4]. Aussi le prophète Zacharie, entrevoyant à l'avance ce mystère, s'écriait-il : « Qu'est-ce que le « Seigneur a de bon et de beau, sinon le froment des élus, et le « vin qui fait germer les vierges [5] ? »

Que l'on considère, en effet, celui qui offre ce sacrifice, celui à

1. Superius dicens quia hostias et oblationes et holocautomata pro peccato noluisti, nec placita sunt tibi quæ secundum legem offeruntur. Tunc dixi : Ecce venio, ut faciam, Deus, voluntatem tuam : aufert primum ut sequens statuat. In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu Christi semel. (*Hebr.*, x, 8-10.)

2. Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. (*Matth.*, xvii, 5.)

3. In quo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. (*Coloss.*, ii, 9.)

4. Quando sacerdos offert hoc sacrificium, Pater æternus intuens donum illud, non sistit in sacerdote, sed in illo respicit personam Filii sui, quem repræsentat, et ideo acceptat illam purissimam oblationem, ut summe gratam et acceptabilem sibi. (Suarez., t. III *de Sacr.*)

5. Quid enim bonum, quid pulchrum ejus, nisi frumentum electorum, et vinum germinans virgines ? (*Zach.*, ix, 17.)

qui il est offert, la victime immolée et le but de son immolation, et qu'on dise s'il est possible d'imaginer quelque chose de plus sublime et de plus digne de Dieu.

Le sacrificateur est Jésus-Christ lui-même, à qui S. Paul applique ces paroles du Psalmiste : « Vous êtes prêtre pour l'éter-« nité : » *Tu es sacerdos in æternum* [1]. Il est prêtre, prêtre suprême, prêtre divin qui n'a pas besoin d'implorer d'abord son propre pardon, lorsqu'il accomplit les fonctions de son sacerdoce, car il est Dieu lui-même, égal en tout à celui qui reçoit l'oblation de son sacrifice, ou plutôt il n'est qu'un seul et même Dieu avec lui, car il faut dire avec Denis le Chartreux : « Le Dieu qui re-« çoit le sacrifice est, par sa nature divine, le même qui s'offre « selon la nature humaine qu'il a prise [2]. » Par une merveilleuse disposition de la Providence, la victime offerte en sacrifice est une seule et même chose considérée dans sa divinité, avec la très sainte et très adorable Trinité à laquelle elle est offerte, pour la gloire de Dieu et pour le salut de nos âmes; et celui qui offre cette victime incomparable est lui-même l'un de nous, car il a pris notre humanité, et c'est elle qu'il immole sur l'autel.

C'est donc à Dieu, et par conséquent à Jésus-Christ considéré comme Dieu, en même temps qu'aux deux autres personnes divines, que le sacrifice qui s'accomplit sur nos autels, et qui n'est autre que celui de la Croix, est offert. C'est Jésus-Christ considéré dans son humanité, victime seule véritablement digne d'être offerte à Dieu, qui est immolé. C'est encore Jésus-Christ qui est le prêtre du sacrifice comme il en est l'hostie. « Le Christ notre Sei-« gneur, dit Suarez, est le souverain prêtre qui offre principale-« ment le sacrifice de l'Eucharistie toutes les fois, et en tous les « lieux qu'il est offert [3]. » Et il cite ces paroles de S. Augustin : « C'est le Christ lui-même qui offre, et c'est lui qui est l'oblation [4]. » S. Cyprien dit non moins clairement : « Le prêtre à l'autel tient

1. *Hebr.*, v, 6; *Ps.* CIX, 4.

2. Deus acceptans sacrificium, ipse est secundum divinam naturam idem offerens seipsum secundum naturam assumptam. (DIONYS. CARTHUS., apud RAYNAUD.)

3. Christus Dominus est summus sacerdos, qui principaliter offert sacrificium Eucharistiæ, quandocumque et ubique offertur. (SUAREZ, t. III *de Sacram.*)

4. Christus ipse offerens, ipsa et oblatio. (S. AUGUST., lib. IV *de Trinit.*, cap. VII et XIV.)

« la place de Jésus-Christ [1]. » Et S. Chrysostome dit en traitant de la dernière Cène : « Celui qui sacrifia dans cette Cène est en« core celui qui le fait maintenant [2]. » Ailleurs, le saint docteur ajoute : « Lorsque vous voyez le prêtre offrir le sacrifice, ne pen« sez pas que ce soit lui qui le fasse, mais considérez la main de Jé« sus-Christ invisiblement étendue [3] » sur les oblations saintes. En effet, pourrait-il en être autrement ? Serait-il admissible qu'une telle offrande fût faite à Dieu par des mains qui n'en fussent pas dignes et qui ne pussent lui plaire ? Il faut qu'une telle victime soit présentée à Dieu par un prêtre qui soit vraiment digne de la victime elle-même et de celui à qui elle est offerte ; il faut en un mot que Jésus-Christ lui-même présente à l'adorable Trinité le même Jésus-Christ réduit à l'état de victime pour rendre à Dieu, dans toute son étendue, la gloire infinie à laquelle il a droit, et pour appliquer aux hommes les mérites du sacrifice du Calvaire, qui détruisent la malédiction encourue par eux et leur donnent des droits à l'héritage du ciel. Lorsque celui qui offre cet adorable sacrifice est le Fils de Dieu ; lorsqu'il l'offre à son Père céleste et au Saint-Esprit, lorsqu'il se l'offre à lui-même, parce qu'il est Dieu et qu'il n'est qu'un seul et unique Dieu avec ces deux adorables personnes, et lorsque la victime offerte est encore lui-même considéré dans son humanité, mais dans son humanité ne faisant avec sa divinité qu'une seule et unique personne, comment une telle offrande pourrait-elle n'être pas agréable aux yeux de l'Éternel ? pourrait-elle n'être pas toute-puissante, pour obtenir de lui tout ce qui n'est pas en désaccord avec les desseins de son infinie sagesse et de son infinie miséricorde ?

On comprend que la dignité du prêtre mortel qui tient la place de Jésus-Christ, agissant en son nom et par la vertu de sa toute-puissance, ou son indignité, soit bien peu de chose et disparaisse même complètement, lorsque s'accomplissent d'aussi grands mystères. Qu'il soit un saint ou qu'il ne le soit pas, la grandeur du sacrifice et son efficacité essentielle ne peuvent ni rien y perdre ni rien y gagner ; c'est la dignité du Pontife divin, c'est le mé-

1. Sacerdos in altari vice Christi fungitur. (S. CYRPRIAN., Epist. LXIII.)

2. Qui tunc in illa Cœna, ipse nunc quoque operatur. (S. CHRYSOST., hom. [illegible] *super Matth.*)

3. Cum videris sacerdotem offerentem, ne ipsum consideres hoc facientem, sed Christi manum invisibiliter extensam. (ID., hom. *de proditione Judæ.*)

rite infini de l'auguste Victime qui est tout devant Dieu. Néanmoins, si le prêtre est un saint, quelles grâces rejailliront sur lui de cette intimité dans laquelle il entre avec Dieu? Lorsque Moïse descendit du mont Sinaï où il avait conversé face à face avec le Seigneur, ou du moins avec les anges qui le représentaient, son visage parut resplendissant d'un tel éclat que les Hébreux ne pouvaient plus lever les yeux vers lui. A l'autel dont le prêtre gravit les degrés, il s'accomplit des mystères plus grands que sur le sommet du Sinaï, et l'intimité des relations du Seigneur avec Moïse était moins grande que celle qu'il daigne avoir avec le prêtre. Quelles grâces infinies celui que Dieu appelle à cet honneur inconcevable doit-il donc y trouver? Mais pour puiser à cette source, il faut en être digne.

Malheur au contraire au prêtre négligent qui ne sait pas profiter du don de Dieu. Ses mains, je le suppose, sont assez pures pour qu'il puisse, sans sacrilège, toucher le corps adorable du Sauveur; il ne lui est pas interdit de se nourrir de la chair adorable, et de boire le sang précieux descendus à sa voix sur l'autel: mais quel profit en retirera-t-il? Quelle responsabilité terrible pour n'avoir pas mieux fait valoir le talent de prix infini que Dieu lui confie chaque jour?

Il en est de même, proportion gardée, des fidèles qui n'assistent pas aussi souvent qu'il leur serait aisé de le faire, au saint sacrifice de la messe, ou qui le font avec trop peu de dévotion et de respect. Notre-Seigneur Jésus-Christ se montre infiniment bon, lorsqu'il vient parmi nous, et s'immole chaque jour sur nos autels; mais il exige en retour que nous ne soyons pas indifférents à tant de bonté et que nous ne manquions pas au respect qui est dû à sa Majesté suprême.

S. François d'Assise comprenait si bien la grandeur infinie du sacrifice de la messe, et la sainteté qu'il exige des prêtres appelés à l'offrir, qu'il ne consentit jamais à recevoir le caractère sacerdotal. Cependant, qui plus que lui eût été digne de monter à l'autel, si quelqu'un pouvait vraiment l'être? Aussi recommandait-il à ceux de ses frères qui étaient revêtus du sacerdoce, d'accomplir toujours avec le plus profond respect leurs fonctions saintes et redoutables. « Mes frères, leur disait-il, vous qui êtes « prêtres, considérez votre dignité, et soyez des saints, parce que « Jésus-Christ est saint; et de même que le Seigneur votre Dieu

« vous a élevés en honneur au-dessus de tous les autres, à cause « de ce mystère, à votre tour, aimez-le, révérez-le, honorez-le. « C'est une grande misère, une infirmité bien déplorable, qu'il « vous arrive de le posséder ainsi présent et de vous préoccuper « néanmoins d'une chose quelconque qui soit au monde. Que tout « l'homme soit saisi de crainte, que tout le monde tremble et que « le ciel exulte, lorsque sur l'autel, entre les mains du prêtre, est « le Christ, Fils du Dieu vivant. O grandeur digne de toute ad- « miration ! O condescendance stupéfiante ! ô sublime humilité ! « Le souverain Seigneur de toutes choses, Dieu et Fils de Dieu, « s'humilie à ce point que, pour notre salut, il se cache sous les « apparences d'un petit morceau de pain [1]. »

S. Jean Chrysostome disait : « Combien y en a-t-il maintenant « qui pensent : Je voudrais voir Notre-Seigneur revêtu de ce même « corps dans lequel il a vécu sur la terre. Je serais ravi de voir son « visage et même ses vêtements. Et moi je vous dis que c'est lui- « même que vous voyez, que c'est lui-même que vous touchez, que « c'est lui-même que vous mangez. Vous désirez voir ses vête- « ments, et le voici qui vous permet de le toucher lui-même et de « le recevoir au dedans de vous [2]. » Nous le voyons, nous le possédons, il s'immole sous nos yeux comme il s'immola sous les yeux des Apôtres dans le cénacle, comme il s'est immolé par la main des bourreaux, sous les yeux de Jean et de Marie sur le Calvaire. Et les fruits de l'immolation qui s'accomplit sur l'autel ne diffèrent pas de ceux que Jésus-Christ recueillit pour nous, en vertu de son sacrifice sanglant. « La célébration de la messe vaut « autant que la mort du Christ sur la croix [3], » dit encore S. Jean Chrysostome ; ce que l'Ange de l'École confirme en disant à son tour : « En chaque messe, il y a tout le fruit et toute l'utilité résul- « tant de la mort de Jésus-Christ sur la croix, au jour de sa « passion [4]. »

Ne nous étonnons donc pas des pressantes recommandations adressées par le saint patriarche de Constantinople à ses prêtres et

1. S. Francisc. Assis., Opusc. t. I, epist. XII.
2. S. Chrysost., hom. LXXXVI *in Matth.*
3. Tantum valet celebratio missae quantum mors Christi in cruce. (S. Chrysost. apud Mansi.)
4. In qualibet missa invenitur omnis fructus, et utilitas, quam Christus in die Parasceves operatus est in cruce cum morte sua. (S. Thom. apud Mansi, ut supra.)

à ses fidèles. « Quelles qualités, dit-il, doit avoir celui dont la fonc-
« tion est d'être intercesseur auprès de Dieu, non pour une seule « ville, mais pour toute la terre, et qui est établi afin de prier pour « les péchés de tous les hommes, non seulement de ceux qui sont « vivants, mais même de ceux qui sont morts ! Il doit d'autant « plus exceller au-dessus de ceux pour qui il prie, qu'un prince « est élevé au-dessus de ceux qui lui sont soumis. Que si l'on con- « sidère, de plus, que c'est lui qui, après avoir invoqué le Saint- « Esprit, accomplit ce sacrifice redoutable, qu'il tient longtemps « entre ses mains le Seigneur de tout l'univers, je vous demande « en quel rang nous devons le mettre, quelle pureté nous devons « exiger de lui, quelle piété il doit avoir ? Considérez quelles « doivent être les mains qui servent à ce ministère ; quelle doit « être la langue qui prononce ces paroles sacrées, et combien pure « doit être l'âme qui reçoit ce divin Esprit [1]. »

Pour donner une idée plus haute encore, s'il était possible, de la dignité du sacrifice de la messe et de la sainteté qu'il réclame, aussi bien des simples assistants que du prêtre qui l'offre, S. Jean Chrysostome ajoutait que, pendant la célébration des divins mystères, les anges sont là qui entourent le prêtre et le saint autel. Il l'avait appris, dit-il, d'une personne à qui un vieillard de grande vertu, que Dieu favorisait de plusieurs révélations et de visions merveilleuses, avait raconté que, pendant le temps du sacrifice, il avait eu le bonheur de voir, autant que les yeux mortels en sont capables, une multitude d'anges vêtus de robes blanches environner l'autel, la tête inclinée en signe de respect, comme font les courtisans en présence de leur roi [2].

S. Nil dit à son tour que S. Jean Chrysostome, qu'il appelle la lumière de l'Église de Constantinople et même de l'univers, voyait à toute heure des anges dans l'église, mais particulièrement dans le temps du sacrifice non sanglant. Il ajoute que ce Père, plein d'admiration et de joie, faisait part à ses intimes amis les plus spirituels de ces visions d'anges, et qu'il leur disait que, lorsque l'on commençait l'oblation sacrée, il voyait descendre du ciel plusieurs de ces esprits bienheureux, revêtus de robes très éclatantes et nu-pieds, qui environnaient l'autel avec respect et silence, regardant la table sacrée, et le visage baissé. S. Chrysostome

1. S. Chrysost., *de Sacerdotio*, lib. VI.
2. Id., *ibid.*

ajoutait que lorsqu'on avait achevé la célébration des Mystères, et que les évêques, les prêtres et les diacres distribuaient au peuple le corps et le sang précieux, les anges les aidaient dans ces fonctions, et les soutenaient, de peur qu'ils ne se lassassent [1].

Il n'y a pas à être surpris que les anges descendent ainsi du ciel pour entourer l'autel où le prêtre célèbre nos saints mystères ; le contraire aurait plutôt lieu de nous étonner. La sainte Église les invite, et elle nous invite en même temps, à unir nos voix aux leurs pour chanter humblement, en présence de Jésus-Christ descendu sur l'autel, ce que les Séraphins répètent éternellement : Saint, Saint, Saint le Seigneur le Dieu des armées. « Reconnaissez-« vous ce langage ? demande encore S. Jean Chrysostome. Est-ce « le nôtre ou celui des Séraphins ? C'est le nôtre et c'est celui des « Séraphins, car le Christ a levé la cloison qui séparait les deux « mondes ; il a fait régner la paix sur la terre et dans les cieux ; « il a fait de deux choses une seule. D'abord cette hymne n'était « chantée que dans le ciel ; mais quand le Seigneur eut daigné « descendre sur la terre, il nous a initiés à cette mélodie. Voilà « pourquoi le pontife, quand il se tient debout à cette table sainte « pour offrir le culte raisonnable avec la Victime non sanglante, « ne se contente pas de nous inviter à pousser cette acclamation. « Il commence par nommer les Chérubins, par faire mention des « Séraphins, puis il nous exhorte à unir nos voix dans ce cri plein « d'une sainte horreur. En nous faisant connaître ceux qui « chantent avec nous, il élève notre pensée au-dessus de la terre ; « on dirait qu'il crie à chacun de nous : tu chantes avec les Séra-« phins, tiens-toi debout avec les Séraphins ; avec eux déploie tes « ailes, avec eux voltige autour du trône royal.

« Faut-il s'étonner, continue le saint orateur, de vous voir dans « la compagnie des Séraphins, quand Dieu vous permet de toucher « impunément les choses dont les Séraphins n'osent affronter le « contact ? — Un des Séraphins me fut envoyé, dit le Prophète, et « il avait un charbon allumé qu'il avait pris avec la pince sur « l'autel. — Cet autel est l'image et le symbole de celui que vous « avez sous les yeux ; ce feu représente le feu spirituel. Les Séra-« phins n'avaient osé le saisir qu'au moyen d'une pince, et toi, tu « ne crains pas d'y porter la main ! Si vous considérez la grandeur

1. S. Nil., Epist. *ad Monach.*

« des objets, vous comprendrez que les Séraphins mêmes n'aient « pas été dignes d'y toucher ; mais si vous vous représentez la « bonté du Seigneur, vous concevrez comment ces objets sublimes « peuvent descendre sans honte au niveau de notre bassesse. — « Homme, songe à cela, réfléchis à la magnificence du présent qui « t'est fait ; lève-toi, détache-toi de la terre et remonte au ciel [1]. »

Nous n'ajouterons rien à ces magnifiques paroles, si capables de nous faire comprendre la dignité infinie du sacrifice que le prêtre offre chaque jour, et les dispositions que tant de grandeur et de sainteté exige de ceux qui l'offrent et de ceux qui y assistent.

III.

LA MESSE SACRIFICE PROPITIATOIRE ET SATISFACTOIRE OFFERT POUR LA RÉMISSION DE NOS PÉCHÉS ET POUR LE PAIEMENT DE NOS DETTES ENVERS LA JUSTICE DE DIEU.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, en mourant pour tous les hommes sur la croix, avait satisfait à la justice de Dieu [2]. Non seulement la condamnation portée contre l'humanité tout entière était révoquée, mais des grâces et des bénédictions infinies pouvaient désormais devenir le partage de tous les descendants d'Adam. C'est que, selon l'enseignement de S. Thomas [3], le Christ avait reçu la grâce en qualité de chef de l'Église, afin qu'elle ne lui servît pas uniquement à lui seul, mais qu'il la communiquât à tous ses membres et leur méritât le salut. Il fut le juste par excellence ; il souffrit pour la justice et, par ses souffrances, il mérita le salut, non pas pour lui-même qui n'en avait pas besoin, mais pour ceux qui étaient ses membres, parce qu'il était constitué leur chef, selon cette parole de S. Paul aux Colossiens : « Il est lui-même la tête du corps de l'Église [4] ; » ce qu'il répète en d'autres termes dans l'Épître aux Éphésiens : « Le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ,

1. S. J. CHRYSOST., hom. VI *in Oziam*, seu *in Seraphim*. Traduction de l'abbé JEANNIN.

2. Nous avons eu précédemment l'occasion de traiter au point de vue purement dogmatique des effets et des fruits du sacrifice de nos autels. (Voir même ouvrage, t. II, p. 251.) Nous y reviendrons néanmoins ici, car il y a là, pour les prêtres et pour les fidèles, des motifs puissants de dévotion envers cet adorable mystère.

3. III p., q. XLVIII, art. 1.

4. Ipse est caput corporis Ecclesiæ. (*Coloss.*, I, 18.)

« le Père de la gloire.... a mis toutes choses sous ses pieds et il « l'a établi sur toute l'Église qui est son corps et le complément « de celui qui se complète entièrement dans tous ses membres [1]. » Et ce divin Chef avait dit lui-même, en usant d'une autre comparaison : « Moi je suis la vigne et vous les sarments. Celui qui de-« meure en moi et moi en lui portera beaucoup de fruit [2]. » Les sarments ne font qu'un avec le cep duquel ils sortent et dont la sève les vivifie et les féconde ; les membres ne font qu'un avec le chef duquel ils dépendent et sans lequel ils ne seraient qu'une matière inutile, inerte et destinée à une dissolution prochaine. Le cep de la vigne est tout pour les sarments, la tête est tout pour les membres, comme Jésus-Christ est tout pour les membres de l'humanité qui consentent à l'avoir pour chef. Ils ont part à ses mérites et participent à sa grâce. Or c'est principalement par sa passion que Jésus-Christ a conquis ce mérite, qu'il communique à ses membres en qualité de chef. Il avait dit : « Bienheureux ceux « qui souffrent persécution à cause de la justice. » Il a souffert cette persécution, et l'a soufferte jusqu'à la mort : c'est ainsi que ses membres ont été mis à même de participer à son bonheur. Il dit après sa résurrection : « Il a fallu que le Christ souffrît et qu'il entrât aussi dans sa gloire [3]. » Mais il ne voulait pas entrer seul dans la gloire qui lui appartenait en propre, parce qu'il était le Fils unique de Dieu ; il prétendait que ses membres y entrassent avec lui : c'est pour cela qu'il lui fallut souffrir.

Par ses souffrances et par sa mort, Notre-Seigneur Jésus-Christ a pleinement satisfait pour tous les péchés des hommes, car ce qu'il a offert à Dieu, lorsqu'il s'est livré en victime et en sacrifice pour le salut des hommes, honorait infiniment plus l'adorable Trinité, que les péchés de l'humanité tout entière ne pouvaient l'offenser.

La grandeur de la réparation se mesure, en effet, à la perfection des sentiments dont elle procède, à la dignité de l'acte dans lequel elle consiste, à la nature de cet acte en lui-même. Or, Notre-Sei-

1. Deus Domini nostri Jesu Christi, Pater gloriæ,.... omnia subjecit sub pedibus ejus, et ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius, et plenitudo ejus, qui omnia in omnibus adimpletur. (*Ephes.*, I, 17, 22, 23.)

2. Ego sum vitis, vos palmites. Qui manet in me et ego in eo hic fert fructum multum. (*Joann.*, XV, 5.)

3. Oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam. (*Luc.*, XXIV, 26.)

gneur Jésus-Christ, qui voulut réparer nos fautes auprès de Dieu en souffrant par charité et par obéissance, le fit avec une charité infinie et une perfection d'obéissance à laquelle un Dieu fait homme pouvait seul atteindre ; sa vie, qu'il offrit et qu'il sacrifia pour expier nos iniquités, était la vie d'un Dieu en même temps que la vie d'un homme ; les souffrances qu'il voulut endurer atteignirent tout son être humain, et rien de ce que les autres hommes ont souffert ici-bas ne peut leur être comparé. C'est pourquoi la passion de Notre-Seigneur, sa mort sur la montagne du Calvaire a été plus que suffisante pour expier les péchés des hommes et les faire rentrer en grâce avec Dieu ; ses mérites ont été surabondants, et S. Jean a pu dire : « Il est lui-même propitiation « pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour « ceux de tout le monde [1]. »

La passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a donc délivrés de la servitude du péché. S. Thomas nous dit encore qu'elle nous a conféré ce bienfait inestimable, en premier lieu, parce qu'elle a excité chez les hommes un véritable amour pour un Dieu qui les aime tant. S. Paul nous fait remarquer, dans l'Épître aux Romains, combien est grand l'amour que Dieu nous témoigne dans la passion de son divin Fils ; il dit : « Ainsi, Dieu manifeste « son amour pour nous, en ce que, dans le temps où nous étions « encore pécheurs, le Christ est mort pour nous [2]. » Tant d'amour de la part d'un Dieu ne peut manquer d'éveiller dans nos cœurs quelques sentiments de reconnaissance et, par suite, de nous faire aimer celui qui s'est montré si bon pour nous. Or, nous obtenons le pardon de nos péchés si nous aimons véritablement Dieu, selon cette parole de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Beaucoup

1. Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod æque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem ex charitate et obedientia patiendo, majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis : primo quidem propter magnitudinem charitatis ex qua patiebatur ; secundo, propter dignitatem vitæ suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis ; tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est (quæst. XLVI, art. 6). Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud (*I. Joann.*, II, 2) : *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.* (S. THOM., III p., q. XLVIII, art. 2.)

2. Commendat Deus suam charitatem in nobis, quoniam cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est. (*Rom.*, v, 8.)

« de péchés lui ont été remis, parce qu'elle a aimé beaucoup [1]. »

De plus, la passion du Sauveur nous procure la rémission de nos péchés par mode de rédemption. Il est notre chef; par ses souffrances et sa mort endurées pour nous, il nous a délivrés, comme ses membres, de nos péchés; sa passion a été le prix dont il a payé notre délivrance. C'est ainsi qu'un homme, en accomplissant avec la main une œuvre méritoire, pourrait racheter une faute commise avec un autre membre. De même, en effet, qu'un corps naturel est un tout composé de membres divers, l'Église, qui est le corps mystique du Christ, est considérée comme un seul tout, comme une personne unique avec Jésus-Christ, son chef, et les mérites de ce divin chef rejaillissent sur tous ses membres. Ajoutons enfin que la chair dans laquelle le Fils de Dieu a souffert est l'instrument de sa divinité. Il n'est avec sa chair qu'une seule et unique personne; ce qu'elle endure, c'est bien le Verbe incarné qui l'endure; toutes ses actions comme toutes ses souffrances sont bien les actions et les souffrances d'un Dieu fait homme afin de pouvoir souffrir, et donner à ses souffrances une vertu divine, seule capable de détruire le péché. Nous pouvons donc et nous devons reconnaître que la passion de Notre-Seigneur est la cause propre de la rémission des péchés qui est faite aux hommes par la justice et la bonté de Dieu [2].

En acceptant toutes les douleurs de sa passion et la mort même sur la croix pour nous, notre divin Rédempteur a posé la cause première de notre délivrance. Désormais, il nous était

1. Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. (*Luc.*, VII, 42.)

2. Respondeo dicendum quod Passio Christi est propria causa remissionis peccatorum tripliciter. Primo quidem per modum provocantis ad charitatem, quia, ut Apostolus dicit (*Rom.*, V, 8) : *Commendat Deus suam charitatem in nobis quoniam cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est.* Per charitatem autem consequimur veniam peccatorum, secundum illud (*Luc.*, VII, 47) : *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* — Secundo, passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suæ passionis : sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. — Tertio, per modum efficientiæ, inquantum caro secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum. (S. THOM., III p., q. XLIX, art. 1.)

possible d'obtenir le pardon de nos péchés passés, présents ou futurs, quels qu'ils fussent. Il a été pour nous ce que serait un médecin infiniment habile et charitable, qui préparerait et mettrait à la portée de tous un remède assez efficace pour rendre une santé parfaite à tous les malades sans exception, qui voudraient en user. Mais ce merveilleux remède, guérissant non pas les maladies du corps, mais celles de l'âme, incomparablement plus graves et plus redoutables, doit être appliqué à chaque homme en particulier, pour le purifier des souillures qui lui sont propres.

On se tromperait néanmoins beaucoup si l'on s'imaginait que Notre-Seigneur Jésus-Christ a tout fait, et qu'il ne nous reste qu'à profiter des mérites acquis au prix de tant de souffrances. S. Paul disait : « J'accomplis dans ma chair ce qui manque aux « souffrances du Christ [1]. » Théophylacte demande si ces paroles de l'Apôtre n'étaient pas empreintes d'un peu d'ostentation et d'arrogance, et il répond que non. S. Thomas en donne la raison : « Ce qui manquait, dit-il, c'était que Jésus-Christ souffrît « dans Paul et dans ses autres membres, comme il avait souffert « dans ses membres propres [2]. » Selon les desseins de Dieu, il ne suffit pas que Jésus-Christ ait souffert, il faut que nous souffrions avec lui, si nous voulons être glorifiés comme lui. « Jésus-Christ « a souffert pour nous, vous laissant l'exemple afin que vous suiviez « ses traces [3]. » Il ne suffit donc pas que le Seigneur ait souffert pour notre salut, si nous ne savons pas tirer parti de ses souffrances, si nous ne nous appliquons pas ses mérites en imitant son exemple et en souffrant comme lui. L'Apôtre ne disait-il pas : « Je « porte sur mon corps les stigmates de mon Seigneur. Je châtie « mon corps et le réduis en servitude [4]? » De vaines paroles, de vains désirs, une compassion stérile, à la pensée des souffrances de Notre-Seigneur, ne suffisent pas. Il faut imiter Jésus-Christ par la pureté de la conscience; il faut l'imiter par la patience et la résignation parfaite au milieu des épreuves de la vie; il faut l'i-

1. Adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea. (*Coloss.*, I, 24.)
2. Hoc deerat quod sicut Christus passus erat in corpore suo, ita pateretur in Paulo membro suo, et similiter in aliis. (S. Thom. in *Epist. S. Pauli ad Coloss.*)
3. Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum ut sequamini vestigia ejus. (*I. Petr.*, II, 21.)
4. Ego stigmata Domini mei in corpore meo porto. Castigo corpus meum, et in servitutem redigo. (*Galat.*, VI, 17.)

miter par la pratique de la mortification volontaire. Ainsi, nous mériterons que nous soient appliqués, dans toute leur plénitude, les mérites amassés pour nous, par sa passion et par sa mort.

Mais si nous voulons suivre l'exemple de Jésus-Christ notre Rédempteur et profiter largement de la rançon payée pour notre salut, le moyen le plus puissant qui soit à notre portée est la dévotion au saint sacrifice de la messe. Là, en effet, l'immolation opérée sur la croix se renouvelle. Qui ne sait que celui qui s'immole sur nos autels, d'une manière non sanglante, est le même Jésus-Christ dont S. Paul a dit : « Il s'est livré lui-même pour « nous en oblation à Dieu, et en hostie de suave odeur [1] ? » Le souverain sacrificateur est le même; la victime est la même; le Dieu à qui elle est offerte est le même; l'intention de l'oblation du sacrifice ne diffère pas : le fruit ne doit donc pas différer davantage, et si le sacrifice de la croix eut la vertu d'effacer nos péchés, cette même vertu se retrouve nécessairement dans le sacrifice de l'autel, qui est identique avec lui. Aussi lisons-nous dans les actes du Concile de Trente : « Parce que le même Jésus-Christ « qui s'est offert une fois lui-même sur l'autel de la croix, et avec « effusion de son sang, est contenu et immolé sans effusion de « sang, dans ce divin sacrifice qui s'accomplit à la messe : le « saint Concile dit et déclare que ce sacrifice est vraiment propi- « tiatoire, et que par lui nous obtenons miséricorde et trouvons « grâce et secours au besoin, si nous approchons de Dieu contrits « et pénitents, avec un cœur sincère, une foi droite, et dans un « esprit de crainte et de respect. Car Notre-Seigneur, apaisé par « cette offrande et accordant la grâce et le don de pénitence, re- « met les crimes et les péchés même les plus grands; puisque « c'est la même et l'unique hostie, et que c'est le même qui s'of- « frit autrefois sur la croix, qui s'offre encore à présent par le « ministère des prêtres, n'y ayant de différence qu'en la manière « de l'offrir ; et c'est même par le moyen de cette oblation non « sanglante, que l'on reçoit avec abondance le fruit de celle qui « s'est faite avec effusion de sang [2]. »

1. Tradidit semetipsum pro nobis oblationem, et hostiam Deo in odorem suavitatis. (*Ephes.*, v, 2.)

2. Et quoniam in divino hoc sacrificio quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit; docet sancta Synodus illud vere propitiatorium esse, per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu ac reverentia,

S. Jean, l'apôtre bien-aimé de Jésus, avait été présent non seulement au sacrifice de la Croix, mais à celui offert dans le Cénacle. Bien des fois il avait renouvelé lui-même ce sacrifice non sanglant, selon la recommandation du divin Maître : il en connaissait donc toute la valeur et ce n'était pas seulement du sacrifice de la croix, mais de celui que Jésus-Christ a coutume d'offrir par les mains du prêtre, quoiqu'il soit en possession de la gloire du ciel, qu'il entendait parler, lorsqu'il disait : « Si quelqu'un pèche, nous « avons pour avocat auprès du Père Jésus-Christ, le Juste. Et il « est lui-même propitiation pour nos péchés, et non seulement « pour les nôtres, mais pour ceux de tout le monde [1]. »

Jésus-Christ, dont la mort a expié nos fautes sur le Calvaire, continue donc d'être *propitiation* pour nos péchés, selon l'expression de S. Jean, maintenant qu'il est assis à la droite du Père. Et comment l'est-il, sinon par l'oblation de son sacrifice renouvelé sans cesse sur nos autels ? Aussi la sainte Église dit-elle dans une oraison secrète de la messe : « Nous offrons, Seigneur, ces hos« ties d'apaisement, afin qu'ayant pitié de nous, vous nous absol« viez de nos péchés [2]. » La messe renouvelle le sacrifice de la croix par lequel nous avons été rachetés, elle renouvelle donc l'œuvre de notre rédemption, et l'Église n'hésite pas à le dire dans une autre oraison secrète : « Toutes les fois qu'est célébrée « la commémoration de cette hostie, l'œuvre de notre rédemption « s'accomplit [3]. »

S'il nous avait été donné de nous trouver au pied de la croix du Sauveur, et de savoir que c'était en notre faveur qu'il mourait au milieu des plus cruels tourments, si nous avions connu que

contriti ac pœnitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno.

Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum pœnitentiæ concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit, una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cujus quidem oblationis, cruentæ, inquam fructus per hanc uberrime percipiuntur. (*Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. II.)

1. Si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem Jesum Christum Justum. Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris : non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi. (*I. Joann.*, II, 1, 2.)

2. Hostias tibi, Domine, placationis offerimus, ut delicta nostra miseratus absolvas. (*Orat. secret. in Dom. V Epiph.*)

3. Quoties hujus hostiæ commemoratio celebratur, opus nostræ redemptionis exercetur. (*Orat. secret. in Dom. IX post. Pent.*)

son sang était le prix de notre rançon, aurions-nous hésité un instant à croire au pardon de nos péchés ? Nous eussions fait comme le bon larron ; notre foi en la miséricorde de Dieu eût été entière, et comme lui nous eussions été purifiés de toutes les souillures de notre âme.

Lorsque nous célébrons la sainte messe ou que nous y assistons, le même Rédempteur qui fut alors immolé sur la croix s'immole sur l'autel ; il offre au Père Éternel le même sacrifice pour l'expiation de nos péchés. Sans doute il ne mérite plus, car il n'est plus en état de le faire : il ne pouvait mourir qu'une fois ; mais les mérites infinis et inépuisables, acquis par son sacrifice sanglant, sont toujours à sa disposition ; et il les offre de nouveau en la faveur de sa sainte Église, de ceux que le prêtre lui recommande et de ceux qui, présents à son sacrifice, s'y unissent par la foi et la dévotion de leurs cœurs.

Dieu pourrait-il regarder encore d'un œil irrité ceux pour qui son Fils bien-aimé lui offre une telle réparation ? Pourrait-il exiger une réparation plus complète que celle qui lui est faite par l'oblation d'un tel sacrifice ? Qu'ils entrent dans les sentiments de Jésus-Christ lui-même, autant qu'ils le peuvent ; qu'ils offrent avec lui ses souffrances et sa mort au Père éternel, et leurs iniquités disparaîtront, consumées par le feu de l'amour divin qui brûle sur l'autel. « Si vous craignez de ne pouvoir apaiser la co- « lère de Dieu, dit un pieux auteur, hâtez-vous de lui offrir un « présent de grand prix ; offrez-lui le Christ, ses mérites, sa satis- « faction. Le Fils de Dieu est plus agréable à son Père que vous « ne pourriez lui déplaire, vous et le monde entier. Dites donc à « son Père : Je suis indigne de pardon ; mes péchés ont été plus « nombreux que les grains de sable du rivage de la mer : mais « voici votre Fils que vous m'avez donné, et que je vous offre ; il « vous plaît davantage que je ne vous ai déplu, ses mérites sont « plus grands que ne sont mes péchés [1]. »

On lit dans le prophète Isaïe : « Si le Seigneur des armées ne « nous avait laissé un rejeton, nous aurions été comme Sodome, « nous serions devenus semblables à Gomorrhe [2]. » S. Paul rappelle ce texte en parlant des restes du peuple juif, qui furent

1. Osorius, *de Miss. div. sacrif.*

2. Nisi Dominus exercituum reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus et quasi Gomorrha similes essemus. (*Is.*, I, 9.)

fidèles à l'inspiration de la grâce et se convertirent dans les premiers temps de la prédication de l'Évangile [1]; mais cette application faite par l'Apôtre ne s'oppose pas à l'interprétation de ceux qui voient Jésus-Christ dans le rejeton dont parle le prophète. C'est ainsi que quelques lignes plus haut, Isaïe dit, en parlant du peuple juif qu'il compare à un homme : « De la plante des pieds « jusqu'au sommet de la tête, il n'y a rien de sain en lui. C'est « blessure, meurtrissure, plaie enflammée qui n'a pas été bandée, « ni pansée, ni adoucie par l'huile [2]. » Qui ne sait que la sainte Église n'hésite pas à entendre ce texte de Notre-Seigneur lui-même au temps de sa passion ? C'est donc lui aussi qui est ce rejeton sans lequel non seulement les Juifs, mais les Chrétiens eux-mêmes, fussent devenus semblables à Sodome et à Gomorrhe. Et pour que nous n'en puissions douter, le prophète ajoute : « Qu'ai- « je à faire de la multitude de vos victimes ? dit le Seigneur. Je « suis rassasié ; les holocaustes des béliers et la graisse des ani- « maux, et le sang des veaux et des agneaux et des boucs, je n'en « veux plus [3]. » Cependant l'oblation du sacrifice est l'acte essentiel du culte. Pourquoi Dieu repoussait-il absolument les sacrifices anciens, sinon parce que le sacrifice par excellence, celui dont ils n'étaient que l'image et la préparation, allait être offert sur le Calvaire ? Pourquoi, sinon parce que cette oblation pure serait offerte bientôt, non seulement sur le Calvaire, mais chez tous les peuples, parmi toutes les nations ? Et c'est grâce à ce sacrifice divin, à cette semence du ciel répandue par tout l'univers, que le peuple chrétien, la sainte Église, ne ressemblera pas à Sodome et à Gomorrhe et qu'elle ne sera pas traitée comme ces malheureuses villes. Hélas ! nous sommes pécheurs et souvent les iniquités des peuples chrétiens crient vengeance vers le ciel ; mais nous avons un rejeton sauveur que Dieu nous a laissé ; nous avons Jésus-Christ s'immolant pour nous des milliers de fois chaque jour, sur nos autels ; et voilà pourquoi la miséricorde de Dieu désarme sa justice ; voilà pourquoi nous ne sommes pas frappés comme les

1. *Rom.*, IX, 29.

2. A planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas ; vulnus et livor, et plaga tumens, non est circumligata, nec curata medicamento, nec fota oleo. (*Is.*, I, 6.)

3. Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum ? dicit Dominus. Plenus sum ; holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum, et agnorum et hircorum nolui. (*Is.*, I, 11.)

antiques villes coupables. Mais il faut que nous sachions reconnaître le don d'une valeur infinie que le Seigneur nous a fait ; il faut que nous approchions de l'autel sur lequel s'immole la divine victime, avec tout le respect et toute la dévotion que réclame un si saint mystère.

S. Paul nous enseigne, dans l'Épître aux Hébreux, que : « Tout « Pontife pris d'entre les hommes est établi pour les hommes en « ce qui regarde Dieu, afin qu'il offre des dons et des sacrifices « pour les péchés [1]. » Quel présent plus agréable à Dieu pourrait-on lui offrir que ce Fils dont il s'est plu à répéter : « Celui-ci « est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis toutes mes complai- « sances : » *Hic est Filius meus dilectus in quo mihi bene complacui* [2] ? que ce Fils qui, certain que son immolation serait bien accueillie par son Père, a dit à son tour : « Les holocaustes pour « le péché ne vous ont pas plu ; alors j'ai dit : Me voici ; je viens « pour faire, ô Dieu, votre volonté [3] ? » Et d'ailleurs ce don que nous offrons à Dieu, cette victime que nous immolons ou plutôt qui s'immole par le ministère du prêtre n'est autre que Dieu lui-même. C'est la victime même de notre sacrifice que nous implorons ; c'est de cette victime, qui se sacrifie elle-même volontairement pour notre salut, que nous attendons le pardon de nos péchés, c'est à elle que nous redisons : « Agneau de Dieu qui effacez « les péchés du monde, ayez pitié de nous. Agneau de Dieu qui « effacez les péchés du monde, donnez-nous la paix. » Le divin Agneau qui verse son sang, afin de nous mériter le pardon dont nous avons besoin, ne peut pas nous refuser ce pardon, demandé en vertu de ce même sang répandu pour nous et offert sur l'autel, pour notre salut. Il nous l'a d'ailleurs solennellement promis en instituant cet adorable sacrifice. N'a-t-il pas dit, et les prêtres ne répètent-ils pas tous les jours après lui : « Ce calice est celui de « mon sang, du nouveau et éternel testament, mystère de foi qui « pour vous et pour plusieurs sera répandu en rémission des « péchés : » *Hic est enim calix sanguinis mei, novi et æterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effun-*

1. Omnis namque Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis, quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis. (*Hebr.*, v, 1.)

2. *Matth.*, III, 17.

3. Holocausta pro peccato non tibi placuerunt. Tunc dixi : Ecce venio.... Ut faciam, Deus, voluntatem tuam. (*Hebr.*, x, 6, 7.)

detur in remissionem peccatorum ? « Ces paroles, dit très bien « le cardinal Bellarmin, nous enseignent clairement que le Christ « a offert le sacrifice de la Cène pour les péchés des apôtres. Or, « notre sacrifice est identiquement le même qui fut offert en cette « circonstance [1]. » Et S. Ambroise en tire la conséquence en ces termes : « Si toutes les fois que le sang du Christ est versé, il est « pris pour la rémission des péchés, je dois toujours le prendre, « pour que toujours mes péchés me soient remis [2]. »

Il ne faudrait pas croire cependant que le saint sacrifice de la messe efface directement le péché par sa propre vertu. Cet effet est réservé aux sacrements, et particulièrement au Baptême et à la Pénitence. Mais il nous obtient de Dieu des grâces abondantes qui finissent souvent par triompher des cœurs même les plus endurcis. Après la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la croix, beaucoup de ceux qui avaient assisté au sanglant sacrifice et qui avaient insulté la divine Victime, se retirèrent pénétrés de componction, se frappant la poitrine et confessant sa divinité. C'est le même sang qui coule sur nos autels ; il n'a rien perdu de sa vertu pour la conversion des pécheurs, et c'est pour nous appliquer les mérites acquis par l'effusion de ce sang sacré, que la divine Victime renouvelle son sacrifice.

Ici se place un enseignement du Docteur Angélique. « L'Eu« charistie, dit S. Thomas, n'est pas uniquement un sacrement, « elle est aussi un sacrifice. Comme sacrement, elle produit son « effet sur quiconque est vivant, mais il est requis qu'il vive « d'abord ; comme sacrifice elle produit son effet même dans « les autres pour qui elle est offerte, sans exiger qu'ils vivent « actuellement de la vie spirituelle : il suffit que cette vie soit « possible pour eux. Si donc elle les trouve disposés, elle leur « obtient la grâce en vertu de ce véritable sacrifice, duquel toute « grâce est découlée en nous ; par conséquent, elle détruit en « eux le péché mortel, non pas comme cause prochaine et im« médiate, mais parce qu'elle leur obtient la grâce de la contri-

1. Nam illa verba *hic est*, etc., apertissime docent, Christum obtulisse in cœna sacrificium pro peccatis Apostolorum. Idem autem est sacrificium nostrum cum illo quod in cœna oblatum fuit (BELLARMIN. card., t. II, *de Sacrificio missæ.*)

2. Si quotiescumque effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum sumitur, debeo illum semper sumere, ut semper mihi peccata dimittantur. (S. AMBROS., lib. IV *de Sacram.*)

tion [1]. » Que si le saint sacrifice de la messe a une efficacité telle qu'il procure même la rémission des péchés mortels à ceux qui participent en quelque manière à son oblation : à plus forte raison les purifiera-t-il de leurs fautes vénielles ; à plus forte raison encore soulagera-t-il les âmes du purgatoire pour lesquelles il est offert et contribuera-t-il à les délivrer de leurs peines.

Le savant cardinal Bellarmin confirme en ces termes l'enseignement de S. Thomas : « Le sacrifice de la messe ne peut pas « avoir une efficacité plus grande que celui de la Croix, puisque « c'est du sacrifice de la Croix que celui de la messe emprunte « toute sa vertu. Or, le sacrifice de la Croix n'a pas produit la « justification de fait et immédiatement, mais seulement d'une « manière impétratoire et par son mérite : autrement tous les « hommes eussent été justifiés immédiatement, puisque le Sei- « gneur s'est offert en sacrifice à Dieu pour tous les hommes. » Et le savant théologien conclut : « Le sacrifice de la messe ne « justifie donc pas l'homme immédiatement, mais il obtient aux « hommes, en vertu du mérite de ce sacrifice, la grâce et le don « de pénitence [2]. »

Que nous reste-t-il donc à faire, sinon de recourir avec une dévotion qui ne faiblisse pas, mais plutôt grandisse tous les jours, à ce divin sacrifice, source de pardon et de grâce. Tous nous avons des fautes dont il nous faut obtenir la rémission ; tous nous avons des dettes à payer à la justice de Dieu : le saint sacrifice de la messe nous facilitera d'obtenir la purification parfaite qui nous est nécessaire. Et que notre intention, lorsque nous célébrons ce

1. Dicendum quod Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam sacrificium ; in quantum autem est sacramentum, habet effectum in omni vivente, in quo requiritur vitam præexistere ; sed in quantum est sacrificium, habet effectum etiam in aliis, pro quibus offertur, in quibus non præexigit vitam spiritualem in actu, sed in potentia tantum, et ideo, si eos dispositos inveniat, eis gratiam obtinet, virtute illius veri sacrificii, a quo omnis gratia in nos influxit ; et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed in quantum gratiam contritionis eis impetrat. (S. Thom., in IV *Sentent.*, d. xii.)

2. Non majorem vim habere potest sacrificium Missæ quam sacrificium crucis, cum sacrificium Missæ vim habeat a sacrificio crucis ; sacrificium autem crucis, non efficienter et immediate justificavit, sed tantum impetratorie et meritorie ; alioquin continuo omnes homines justi effecti essent, cum Dominus pro omnibus hominibus se Deo in sacrificium obtulerit.... Sacrificium Missæ non justificat homines immediate, sed impetrat, ut ex merito sacrificii detur hominibus gratia et donum pœnitentiæ. (Bellarm., lib. II *de Missa.*)

divin sacrifice, ou que nous y assistons avec une véritable piété, ne s'arrête pas uniquement à notre propre personne : offrons-le pour tant d'âmes qui sont bonnes, mais qui pourraient encore, avec un secours plus abondant de la grâce, faire d'immenses progrès dans la vertu ; offrons-le pour les pauvres pécheurs afin qu'ils se convertissent et deviennent des saints ; offrons-le pour les pauvres âmes du purgatoire, pour lesquelles le sang divin répandu sur l'autel deviendra ainsi une rosée rafraîchissante ; offrons-le enfin pour la sainte Église de Dieu tout entière, et nous accumulerons ainsi sur notre propre tête une multitude infinie de grâces et de bénédictions.

IV.

LA MESSE SACRIFICE IMPÉTRATOIRE QUI NOUS OBTIENT DE DIEU TOUTES SORTES DE GRACES, ET PAR LEQUEL NOUS LUI TÉMOIGNONS NOTRE RECONNAISSANCE.

Le cardinal Bellarmin, dont l'autorité théologique est si grande, enseigne que le caractère propre et tout spécial du saint sacrifice de la messe est d'être impétratoire, c'est-à-dire de demander et d'obtenir pour nous les grâces qui, toutes, nous viennent par lui. Le sacrifice de la Croix, dit-il, fut *méritoire*, *satisfactoire* et *impétratoire*, « véritablement et proprement, parce qu'alors le Christ « était mortel et qu'il pouvait mériter et satisfaire : le sacrifice « de la messe est seulement *impétratoire*, parce que le Christ, « désormais immortel, ne peut ni mériter ni satisfaire. Lors « donc qu'on dit de lui qu'il est propitiatoire, ou qu'il satisfait « pour nous à la justice de Dieu, ce nom lui est donné à cause « du genre de grâces que nous obtenons par lui, et c'est ainsi « qu'il faut l'entendre. On le nomme *propitiatoire* parce qu'il « nous obtient la rémission de notre culpabilité ; *satisfactoire*, « parce qu'il nous obtient la rémission de la peine ; *méritoire* « enfin, parce qu'il nous obtient la grâce de faire le bien et d'ac- « quérir des mérites [1]. »

1. Sacrificium crucis fuit meritorium, satisfactorium et impetratorium vere, et proprie : quia Christus tunc mortalis erat, et mereri et satisfacere poterat; sacrificium Missæ proprie solum est impetratorium, quia Christus, nunc immortalis, nec mereri nec satisfacere potest. Cum autem dicitur propitiatorium, vel satisfactorium, id intelligendum est ratione rei quæ impetratur. Dicitur enim propitiatorium, quia impetrat remissionem culpæ; satisfacto-

Que l'humanité serait à plaindre si la miséricorde infinie de Dieu n'avait pourvu à nos besoins par l'institution de cet adorable sacrifice! Nous sommes dans une vallée de larmes, où, selon la parole du Psalmiste, « des maux innombrables nous envi- « ronnent [1]; » nous avons besoin d'une multitude de grâces et de secours : or il nous serait impossible de les obtenir jamais, parce que nous ne cessons de mettre obstacle aux bons desseins de Dieu envers nous, et de nous rendre indignes de ses grâces, par la multitude de nos péchés. Cependant il est d'expérience que, même pécheurs et rebelles, nous éprouvons les effets de la miséricorde divine et nous recevons mille bienfaits de sa main. D'où peut-il venir que Dieu en agisse ainsi envers nous, sinon de ce que le sacrifice de la messe est offert à chaque instant sur la terre, partout où Jésus-Christ est connu et servi? Partout et toujours « il interpelle pour nous [2], » selon l'expression de l'Apôtre. Il est lui-même le Soleil de justice et c'est de lui qu'il est dit que Dieu « fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants [3]. » Il ne cesse d'intercéder pour nous et de demander ce qu'il sait nécessaire à notre salut. Le prophète Amos rapporte une vision et dit : « J'ai vu le Seigneur debout sur l'autel [4]. » Évidemment ce n'était pas sans quelque intention mystérieuse que le Seigneur se montrait ainsi debout sur l'autel, aux yeux du prophète. Peut-être comprendra-t-on mieux la signification de cette vision, si l'on se rappelle ce qui est écrit du saint martyr Étienne. Nous lisons de lui au livre des Actes des Apôtres : « Comme il était rempli de « l'Esprit saint, levant les yeux au ciel, il vit la gloire de Dieu, et « il dit : Voilà que je vois les cieux ouverts, et le Fils de « l'homme qui est à la droite de Dieu [5]. » S. Étienne vit Jésus debout à la droite du Père, comme Amos l'avait vu debout sur l'autel, pour marquer qu'il est toujours prêt à nous venir en aide et qu'il ne cesse jamais de nous protéger. C'est dans le même

rium, quia impetrat remissionem pœnæ; meritorium, quia impetrat gratiam benefaciendi ac merita acquirendi. (Bellarm., *de Sacrif. Missæ.*)

1. Ubi circumdederunt nos mala, quorum non est numerus. (*Ps.* XXXIX, 13.)
2. Qui etiam interpellat pro nobis. (*Rom.*, VIII, 34.)
3. Qui solem suum oriri facit super bonos et malos. (*Matth.*, V, 45.)
4. Vidi Dominum stantem super altare. (*Amos*, IX, 11.)
5. Cum autem esset plenus Spiritu sancto, intendens in cœlum vidit gloriam Dei, et Jesum stantem a dextris Dei, et ait : Ecce video cœlos apertos, et Filium hominis, stantem a dextris Dei. (*Act. Apost.*, VII, 55.)

sens que l'apôtre bien-aimé nous dit : « Nous avons un avocat au-« près du Père, Jésus-Christ, le Juste : » *Advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum* [1]. Il n'est avec le Père qu'un seul et même Dieu ; sa substance est la même, son essence est la même et c'est sa très sainte humanité que nous offrons, ou plutôt qu'il offre par notre intermédiaire, à Dieu en sacrifice : qui ne comprend dès lors la toute-puissance de son intercession ? Car c'est pour intercéder en notre faveur qu'il se tient à la droite de son Père et qu'il s'offre en sacrifice, selon la parole de l'Apôtre : « Jésus-Christ est entré dans le ciel même, afin de paraître main-« tenant pour nous devant la face de Dieu [2]. »

Combien doit être grande l'efficacité de notre prière, lorsque nous l'adressons à Dieu en union avec la céleste victime qui s'immole sur nos autels, lorsque le Fils de Dieu, debout à la droite de son Père, lui offre de nouveau son sacrifice, avec tous les mérites acquis par sa mort sur la croix, pour appuyer notre demande et nous obtenir ce que nous implorons ? Aussi convient-il que nos prières soient en rapport avec la dignité d'un tel intercesseur et d'un tel sacrifice. Osorius rapporte qu'un homme d'une insigne piété avait coutume de dire : « Il me semble que ce que je « demande n'est rien, lorsque j'offre le sacrifice de la messe ; car « ce qui est offert à Dieu est quelque chose de si grand, que l'on « doit considérer comme un néant tout ce qu'on demande en « échange à Dieu. Supposez que vous trouvant au pied de la croix « de Jésus-Christ, lorsqu'il répandait son sang pour le monde, et « que le bon larron fut exaucé ; si en ce moment vous eussiez « recueilli le sang du Seigneur et que vous eussiez demandé « quelque chose à Dieu, en vertu de ce sang : est-il, dites-moi, « une faveur que vous n'ayez pu réclamer, avec la confiance la « plus absolue d'être exaucé ? C'est avec la même confiance qu'il « faut prier à la messe, car c'est le même sacrifice qui est offert, « c'est le même sang, ce sont les mêmes mérites que l'on présente « à Dieu [3]. »

Aussi les chrétiens pénétrés d'une foi vive et éclairée ont-ils, dans tous les temps, recouru au sacrifice de la messe, pour obte-

1. *I. Joann.*, II, 1.
2. Jesus introivit.... in ipsum cœlum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis. (*Hebr.*, IX, 24.)
3. OSOR., *de Miss. div.*

nir de Dieu les grâces dont ils éprouvaient un pressant besoin. Que de fois les anciens rois et les généraux les plus fameux n'ont-ils pas obtenu, en assistant à la messe avant d'engager la bataille, les victoires les plus complètes et les plus inespérées, sur les ennemis de la foi ou de la patrie ! Ils ne rougissaient pas de montrer que leur confiance était moins dans le nombre et la vaillance de leurs soldats que dans la protection de Dieu, obtenue par l'oblation du saint sacrifice, et le succès récompensait leur foi.

Mais sans rechercher ces exemples dont les anciennes chroniques et les vies des saints sont remplies, rappelons-nous ce que nous lisons dans la Sainte Écriture.

Au temps où le peuple de Dieu avait Gédéon pour juge, une armée ennemie envahit le pays que ce peuple habitait, et tous les Hébreux furent saisis d'épouvante. C'est qu'en effet les ennemis étaient tellement nombreux, que l'écrivain sacré les compare à ces nuées de sauterelles, qui parfois envahissent et ravagent toute une contrée. Cependant il suffit du présage tiré d'un pain, vu en rêve par un soldat, pour porter le désordre au milieu de cette foule innombrable et détruire cette immense armée. Mais avant que le Seigneur lui accordât cette merveilleuse victoire, Gédéon avait offert un sacrifice composé de chair et de pains azymes, figure du sacrifice de l'Eucharistie, dans lequel la chair du Fils de Dieu est cachée sous l'apparence d'un pain sans levain. Dieu avait accepté ce sacrifice à cause de celui dont il était l'image.

En dehors de ces faits extraordinaires, dont on pourrait citer un grand nombre, il en est d'autres qui, pour être moins éclatants, n'en témoignent pas moins combien Dieu se plaît à nous accorder ce que nous lui demandons en vertu du sacrifice de la messe.

Chacun de nous a éprouvé, et peut éprouver encore, l'efficacité de l'oblation du saint sacrifice ou de l'assistance à la messe, pour obtenir de Dieu les grâces spirituelles, la victoire sur les passions, les démons et les autres ennemis de nos âmes, et même les grâces d'un ordre inférieur et purement temporel. Ce n'est pas seulement contre les ennemis qui menacent notre vie et notre liberté, mais contre tous les dangers, quels qu'ils soient, que la sainte Église invoque la divine Victime et qu'elle chante : « O salutaire « Hostie, qui ouvrez les portes du ciel, des guerres violentes « nous pressent ; donnez-nous la force, secourez-nous : » *O salutaris Hostia quæ cœli pandis ostium, bella premunt hostilia, da*

robur, fer auxilium. La sainte Hostie, la divine Victime qui s'immole sur l'autel est pour nous une hostie de salut : *salutaris hostia*, et si quelque danger menace soit votre vie corporelle, soit surtout la vie de votre âme, infiniment plus précieuse, le jour où vous aurez participé saintement à l'oblation du divin sacrifice, elle sera pour vous une puissante sauvegarde. Vous délivrera-t-elle infailliblement de tout danger ? Non assurément, car il arrive souvent que les maux temporels, que la mort même, sont utiles et nécessaires pour notre salut ; mais elle vous donnera la force dont vous aurez besoin pour que votre âme ne périsse pas ; elle vous secourra pour que ces dangers eux-mêmes qui vous entourent, ces épreuves qui vous frappent, contribuent à votre plus grand bien, c'est-à-dire à la sanctification de votre âme.

S. Thomas ne distingue pas entre les ennemis contre lesquels nous devons appeler la divine Hostie à notre aide ; il dit en général : « Des guerres violentes nous pressent ; donnez-nous la force, « secourez-nous. » Nous pouvons doncrecourir à elle en toute occasion ; aucun de nos ennemis, visibles ou invisibles, ne saurait lui résister. S. Jean Chrysostome, rappelant ces paroles du Psalmiste : « Vous avez préparé en ma présence une table contre ceux qui « me persécutent, » ajoute : « Cette table est la consécration qui « s'opère sur l'autel du Seigneur ; car voyez ce que dit la Sagesse : « *La Sagesse s'est bâti une maison, elle a taillé sept colonnes.* « *Elle a immolé ses victimes, mêlé le vin et dressé la table.* Qui « sont ceux qui nous persécutent ? Les suggestions de l'ennemi, les « troubles, les désirs déréglés, les plaisirs, les honneurs du siècle. « Que ceux qui sont ainsi persécutés viennent donc à la table du « Puissant ; qu'ils considèrent ce qui leur est servi, qu'ils le « reçoivent avec crainte et tremblement, et leurs tribulations « seront changées en consolations ; ils seront délivrés de ce qui « procède de la chair, et recevront en eux ce qui procède de « l'esprit [1]. » Le cardinal Hugues enseigne aussi que ces mêmes paroles du livre des Proverbes : « La Sagesse a immolé ses vic- « times, elle a mêlé le vin et dressé la table, » contiennent une

1. Ista mensa agnoscitur altaris Domini consecratio ; nam vide quid dicit Sapientia (*Prov.*, IX, 1) : *Sapientia ædificavit sibi domum*, etc. Qui sunt isti qui nos tribulant? Suggestiones inimici, exagitationes, cupiditates, delectationes, sæculi honores, etc. Veniant ad mensam Potentis, considerantes ea, quæ apponuntur eis, accipere cum timore et tremore, et tribulationes efficientur consolationes, auferentur ea, quæ sunt spiritus. (S. Chrysost., in *Ps.* XXII.)

allusion au sacrifice de la messe. « Par *ses victimes*, dit-il, on « doit entendre la divine Sagesse elle-même ; et si le mot *victimes* « est au pluriel, c'est que le Christ, victime unique, était figuré « dans la loi par plusieurs hosties différentes. » Il ajoute aussitôt : « Cette divine Sagesse *a envoyé ses servantes*, c'est-à-dire les « prédicateurs, pour *appeler ses conviés, à la forteresse et aux* « *murs de la cité*, c'est-à-dire à la participation au corps sacra- « mentel de Jésus-Christ, qui est un rempart contre les ennemis, « parce que ce sacrifice donne force et porte secours [1] ; » il est pour nous un mur inexpugnable à l'abri duquel nous résistons victorieusement aux assauts furieux et souvent renouvelés de nos ennemis.

S. Pierre Damien, voulant nous faire connaître un moyen assuré de remporter la victoire sur l'ennemi infernal, qui ne cesse de travailler à notre perte, n'en trouve pas de plus efficace que l'adorable Eucharistie. « Que l'ennemi caché, dit-il dans l'une de ses « lettres, voie nos lèvres empourprées du sang du Christ. Saisi de « terreur et d'épouvante, il se réfugiera tout aussitôt, tremblant, « dans les abîmes ténébreux qui lui servent de repaire [2]. » C'est le conseil que donnait déjà le saint martyr Ignace aux fidèles des premiers temps du christianisme. Il leur disait : « Efforcez-vous « de vous réunir le plus souvent possible pour célébrer l'Eucha- « ristie et glorifier Dieu ; car, lorsque vous vous rassemblez ainsi « souvent dans le même lieu, les forces de Satan sont brisées [3]. »

Aux triomphes sur nos ennemis que le très saint sacrifice de la messe nous assure, si nous en usons avec une sincère et ardente dévotion, il faut ajouter les innombrables grâces spirituelles et temporelles qu'il nous obtient.

Autrefois le Seigneur dit au peuple d'Israël par la voix de Moïse :

1. *Victimas suas*, id est seipsum ; dicit vero pluraliter *victimas*, quia hæc una victima Christus, per multas hostias in lege figurata fuit. Hæc Sapientia *misit ancillas suas*, id est prædicatores, *ut vocarent ad arcem et ad mœnia civitatis*, id est, ad sacramentum corporis Christi, quod est contra inimicos munimentum, quia hoc sacrificium dat robur, fert auxilium. (HUG. card., in hunc loc.)

2. Videat occultus hostis labia tua, Christi cruore rubentia quæ territus perhorrescat, et mox in tenebrarum suarum latibula pavescendo diffugiat. (S. PETR. DAMIAN., Epist. XXVIII.)

3. Date operam, ut sæpius congregemini ad Eucharistiam et gloriam Dei ; cum enim sæpius in idem loci convenitis, labefactantur vires Satanæ. (S. IGNAT. M., Epist. XIV *ad Ephes.*)

« Vous me ferez un autel de terre, et vous m'offrirez dessus vos « holocaustes et vos hosties pacifiques, vos brebis et vos bœufs, « dans tout lieu dans lequel sera la mémoire de mon nom : je « viendrai à toi et je te bénirai [1]. » La miséricorde de Dieu est si grande, son désir de nous faire du bien si ardent, qu'il suffisait aux Juifs de lui offrir quelques animaux en sacrifice, sur un autel informe, pour attirer sur eux ses bénédictions et ses grâces. Que ne fera-t-il pas pour nous qui offrons au Père éternel, par une immolation non sanglante, son Fils unique réellement présent sur nos autels ? Est-il un bien réellement désirable qu'il puisse nous refuser, ou plutôt refuser à son Fils lui-même ? Car c'est ce divin Fils qui est notre pontife et notre médiateur. C'est lui qui offre pour nous le sacrifice de l'Eucharistie, et c'est encore lui qui est la victime cachée sous les apparences du pain et du vin. « Celui « qui a livré son Fils pour nous tous, comment ne nous aurait-il « pas donné tous les biens avec lui [2] ? » demande le grand Apôtre. Le Père Éternel nous donne son Fils, et avec lui tous ses mérites, toutes ses satisfactions, toutes ses richesses inépuisables ; il veut que nous ayons part à tout ; et chaque jour il les met à notre disposition dans le saint sacrifice de la messe. C'est un trésor immense où il nous est loisible de puiser sans cesse : où sont les richesses que nous en avons tirées ? Sommes-nous de ceux dont S. Paul a dit : « Vous avez été faits en lui riches en toutes choses [3] ? » Si nos richesses spirituelles ne sont pas immenses, la faute en retombe de tout son poids sur nous ; car l'unique cause en est que nous ne nous appliquons pas à faire valoir les dix talents, que le souverain Maître de toutes choses nous confie. Célébrons et entendons la messe avec toute la dévotion que mérite une action si sainte : nos péchés nous seront pardonnés ; les peines qu'ils nous ont méritées nous seront remises ; la foi, l'espérance, la charité et toutes les vertus se développeront merveilleusement dans nos âmes ; les plus rudes assauts du monde, des démons et des passions ne nous ébranleront, et les faveurs les plus précieuses que Dieu accorde à ses plus fidèles serviteurs seront notre partage. Ce ne sont pas de

1. Altare de terra facietis mihi, et offeretis super eo holocausta et pacifica vestra, oves vestras et boves, in omni loco in quo memoria fuerit nominis mei : veniam ad te et benedicam tibi. (*Exod.*, XX, 24.)

2. Qui pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit? (*Rom.*, VIII, 32.)

3. Divites facti estis in illo omni gratia. (*I. Cor.*, I, 5.)

vains mots que ces paroles que le prêtre et les assistants s'adressent réciproquement plusieurs fois, pendant la célébration du saint sacrifice : « Que le Seigneur soit avec vous ; — Et avec votre « esprit. » Le Seigneur est véritablement avec le prêtre et avec tous ceux qui prennent part à l'oblation de la divine victime ; il y est pour les combler tous de ses bienfaits, pour peu qu'ils se mettent en peine de les recevoir.

Un pieux auteur assure que « celui qui a dignement entendu la « messe réussira ce jour-là dans ses travaux, son commerce, ses « voyages, et Dieu le fortifiera pour le corps et pour l'âme. » Il ajoute : « S'il vous arrivait de mourir un jour où vous auriez en- « tendu la messe, Jésus-Christ vous assisterait à vos derniers « moments ; il voudrait être présent à votre mort comme vous « auriez été à la sienne, en assistant au saint sacrifice [1]. » En effet, la messe rappelle et renouvelle d'une manière mystique la mort de Notre-Seigneur sur le Calvaire. Celui qui assiste à ce divin sacrifice mérite donc que Jésus-Christ vienne à son tour le soutenir et le consoler, lorsqu'il lui faudra mourir. Et les anges eux-mêmes se font un devoir d'assister celui qui, lorsqu'il le pouvait, s'est fait un devoir d'assister leur divin Roi au moment de son immolation. Ils veillent avec une sollicitude infinie sur l'âme qui va quitter son corps, après s'être unie tant de fois à eux pour célébrer les louanges de la divine Victime de nos autels.

Nous avons dit que les biens spirituels ne sont pas les seuls que le saint sacrifice de la messe procure à ceux qui ont la pieuse habitude d'y assister dévotement. Dieu les bénit, même dans leurs intérêts temporels, et les quelques instants consacrés à l'accomplissement de cet acte ne sont jamais un temps perdu, même sous ce rapport. Personne ne s'est jamais trouvé plus pauvre à la fin de l'année, pour avoir été fidèle à cette sainte pratique. Les biens temporels, en effet, ne sont pas moins que les autres entre les mains du Seigneur ; il a mille moyens de faire que personne ne perde rien, à s'efforcer de lui être agréable et de lui témoigner son amour. Sans doute il ne veut point que les biens d'ici-bas soient d'une manière trop évidente, ni même habituelle, attachés à la fidélité et au zèle que l'on apporte à le servir ; car la faiblesse humaine est telle que bientôt les hommes chercheraient unique-

1. Discipul., serm. XLVIII.

ment, non plus les biens célestes mais les biens terrestres, dans le service de Dieu, s'ils voyaient que ces biens en fussent une récompense ordinaire ; mais notre divin Sauveur nous a dit : « Ne « vous inquiétez point pour votre vie de ce que vous mangerez, ni « pour votre corps de quoi vous vous vêtirez. Votre Père sait que « vous en avez besoin. Cherchez donc premièrement le royaume « de Dieu et sa justice, et toutes ces choses vous seront données « par surcroît [1]. » Non pas qu'il faille négliger les moyens ordinaires de se procurer les choses nécessaires à la vie, pour attendre exclusivement tout des soins de la Providence. Dieu qui a dit à l'homme : « Tu te nourriras de pain à la sueur de ton front, » exige au contraire de tout homme qu'il gagne, en quelque manière, selon sa vocation et selon le rang qu'il occupe dans le monde, la nourriture qu'il mange et le vêtement qui le recouvre : mais s'il nous ordonne de travailler, il veut que nous le fassions non pas comme des esclaves, mais comme des enfants qui attendent tout de leur père et qui savent bien que ce bon père ne leur fera pas un reproche d'avoir passé quelques instants dans une communication plus intime et plus affectueuse avec lui. Il n'est pas nécessaire au chrétien d'être riche, mais il est indispensable pour lui d'entretenir dans son cœur le feu de l'amour divin. C'est sur l'autel que brûle continuellement ce feu et c'est au pied de l'autel qu'il faut aller souvent ranimer des flammes trop sujettes à faiblir et même à s'éteindre. Pourquoi craindre que les intérêts même terrestres y perdent ? Au contraire, ils y gagneront, puisque Jésus-Christ a dit : « Toutes ces choses, » dont vous avez besoin, « vous seront données « par surcroît. »

Mais les bienfaits obtenus demandent la reconnaissance. Le saint sacrifice de la messe, qui est pour nous une source intarissable de biens, sera aussi pour nous le moyen le plus sûr et le plus efficace de rendre à Dieu de dignes actions de grâces, pour les bénédictions dont il nous comble par lui. Ne le nomme-t-on pas l'*Eucharistie*, c'est-à-dire *l'action de grâces* par excellence ?

Le saint roi David avait vu en esprit ce divin sacrifice, bien des

1. Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini.... Scit enim Pater quia his omnibus indigetis. Quærite ergo primum regnum Dei et justitiam ejus : et hæc omnia adjicientur vobis. (*Matth.*, VI, 25, 32, 33.)

siècles avant qu'il fût institué ; il s'écriait, dans un élan de reconnaissance envers Dieu dont il avait reçu tant de grâces : « Que « rendrai-je au Seigneur pour tous les biens qu'il m'a faits ? » Et aussitôt il répondait lui-même à cette question : « Je prendrai le « calice du salut [1]. » Il comprenait que le moyen le plus efficace et le plus digne de remercier le Seigneur des bienfaits qu'il répand sur nous, avec tant d'abondance, était l'oblation du sacrifice qui devait être institué un jour et il s'unissait autant qu'il le pouvait, par ses désirs, à ceux qui monteraient au saint autel, et présenteraient à Dieu le calice du sang de Jésus. Sans doute, c'est pour rendre hommage à l'efficacité eucharistique du saint sacrifice de la messe, que la liturgie ordonne au célébrant de dire dans la préface du Canon : « Rendons grâces au Seigneur notre Dieu ; » et lorsque le ministre a répondu : « C'est chose digne et juste, » le prêtre reprend : « Véritablement il est digne et juste, il est équi- « table et salutaire que nous vous rendions grâces toujours et par- « tout. » C'est la même pensée qu'exprime S. Augustin lorsqu'il nous dit : « Qui ne sait que Dieu n'a pas besoin de sacri- « fice ? Il n'a pas davantage besoin de nos louanges. Mais de même « qu'il est utile, non pas à Dieu mais à nous, de le louer, de même « il est utile, non pas à Dieu mais à nous, de lui offrir le sacri- « fice [2]. » Et quel est le sacrifice par lequel Dieu sera véritablement honoré, sinon le sacrifice de l'Eucharistie ? Aussi l'appelle-t-il un sacrifice de louange. Il disait par la bouche de David : « Le « sacrifice qui m'honorera est un sacrifice de louange [3]. » S. Augustin dit encore en commentant ces paroles : « Qu'y a-t-il de plus « sacré qu'un sacrifice de louange offert en action de grâces ? Et « quel sujet mérite de plus grandes actions de grâces, que la grâce « que lui-même nous donne par Jésus-Christ Notre-Seigneur [4] ? » Parlant ensuite du sacrifice de la messe, le saint docteur ajoute : « Nous l'offrons à Dieu, non pas qu'il en ait besoin, mais pour lui

1. Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi ? Calicem salutaris accipiam. (*Ps.* CXV, 12, 13.)

2. Sacrificii Deum non egere quis nescit ? Sed nec laudibus nostris eget. Verum sicut nobis, non illi, utile est laudare Deum : sic nobis, non illi, utile est offerre sacrificium Deo. (S. AUGUST., lib. I *contra advers. Legis et Proph.*)

3. Sacrificium laudis honorificabit me. (*Ps.* XLIX, 23.)

4. Quod est autem sacratius laudis sacrificium, quam in actione gratiarum ? Et unde majores agendæ sunt gratiæ quam pro ipsius gratia, per Jesum Christum Dominum nostrum ? (S. AUGUST., *ibid.*)

« rendre grâce du don qu'il nous en fait [1]. » L'Église ne pouvait pas mieux témoigner sa reconnaissance à son divin Chef, que par l'oblation du sacrifice qu'il a institué lui-même, et dans lequel il est non seulement le Dieu à qui le sacrifice est offert, mais aussi le prêtre qui l'offre et la Victime qu'il immole. S. Jean Chrysostome l'enseignait à ses ouailles lorsqu'il leur disait : « En se souvenant des bienfaits de Dieu on se les assure, et la continuelle « action de grâces est la gardienne fidèle de toutes les grâces. C'est « pourquoi nos mystères si terribles et si salutaires tout ensemble, « qui se célèbrent dans toutes les assemblées de l'Église, s'appellent « *Eucharistie*, c'est-à-dire action de grâces, parce qu'ils sont le « mémorial d'une infinité de dons que Dieu nous a faits et le plus « grand de tous ces dons, et que nous y trouvons toujours de nou- « veaux sujets de renouveler nos sentiments de gratitude et de « reconnaissance.... Rendons-lui donc d'éternelles actions de « grâces, et que la reconnaissance se mêle à toutes nos paroles et « à toutes nos actions. Rendons grâces à Dieu, non seulement des « biens que nous en avons reçus nous-mêmes, mais encore de « ceux qu'il a faits aux autres. — C'est dans ce but que le prêtre, « à l'autel, nous avertit de rendre grâces à Dieu en présence de « cette divine hostie, et de prier généralement pour toute la terre, « pour tous ceux qui nous ont précédés, pour ceux qui vivent « maintenant, et pour ceux qui nous suivront. Car cette disposition « nous dégage de la terre, nous élève dans le ciel et fait que « d'hommes nous devenons des anges [2]. »

On voit, par ces paroles de S. Jean Chrysostome, toute l'efficacité qu'il reconnaît à la prière unie au sacrifice de la messe, pour témoigner à Dieu la reconnaissance que nous inspirent ses bienfaits et, en même temps, pour obtenir de nouvelles grâces pour nous-mêmes et pour le prochain.

Tous les efforts du démon tendent à nous faire oublier les bienfaits de Dieu, principalement celui de notre rédemption par la passion et la mort de Notre-Seigneur, afin que l'oubli des bienfaits éteigne en nous l'amour du bienfaiteur et la reconnaissance. Le saint sacrifice de la messe, plus efficacement que le feu perpétuel qui brûlait devant l'arche, nous rappelle ces divins mystères et

1. Offerimus ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes donationi ejus. (Id., *ibid.*)
2. S. Joann. Chrysost., hom. XXV in *Matth.*

nous invite à la reconnaissance et à l'amour envers celui qui s'est montré si généreux pour nous. L'Écriture ne manque pas de nous faire connaître que Notre-Seigneur a donné expressément le caractère de sacrifice d'action de grâces au sacrifice de la nouvelle loi, en l'instituant, et qu'il a voulu qu'on le célébrât, en mémoire de lui, c'est-à-dire en souvenir et en reconnaissance de ses bienfaits. Elle nous représente ce Pontife suprême prenant entre ses mains divines le pain et le calice, et rendant grâces à son Père céleste avant de prononcer les paroles de la consécration, puis adressant à ses apôtres cette recommandation solennelle : « Toutes les fois « que vous ferez ces choses, vous les ferez en mémoire de moi : » *Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.*

C'est donc en mémoire de notre divin Sauveur et des mystères de notre rédemption, c'est profondément pénétrés de reconnaissance pour ses ineffables bienfaits que nous devons approcher de son autel pour y célébrer le saint sacrifice, ou du moins profiter de l'immolation mystérieuse qui s'accomplit en notre présence. Heureux ceux dont la foi est vive ! heureux ceux dont les désirs sont ardents ! heureux ceux qui s'efforcent de profiter, autant qu'ils le peuvent, de cette incompréhensible bonté d'un Dieu s'immolant à sa propre justice afin de les sauver.

CHAPITRE XIV

CE QU'UNE VÉRITABLE ET SINCÈRE DÉVOTION RÉCLAME DES PRÊTRES QUI CÉLÈBRENT LA MESSE ET DES FIDÈLES QUI Y ASSISTENT

I. Application de l'esprit et dévotion intérieure et extérieure requises pour l'oblation du Saint Sacrifice. — II. Pureté de conscience. — III. Modestie, respect et pieux empressement. — IV. Piété que demandent les fonctions de servant de messe. — Honneur et avantages qui y sont attachés.

I.

APPLICATION DE L'ESPRIT ET DÉVOTION INTÉRIEURE ET EXTÉRIEURE REQUISES POUR L'OBLATION DU SAINT SACRIFICE

Le B. Jean d'Avila, écrivant à un jeune prêtre, lui donnait les conseils suivants [1] : « Puisque Jésus-Christ vous a fait la

1. B. Jean d'Avila, lettre XII[e], *à un Prêtre.*

grâce d'entrer dans le sacerdoce, vous ne pouvez pas ignorer le compte que vous aurez à rendre d'un ministère si élevé qu'il serait redoutable aux anges eux-mêmes, ni combien est grande la faveur que vous avez reçue. Que ces considérations aident à votre recueillement, lorsque vous serez distrait, et qu'elles vous encouragent lorsque vous serez abattu. Car cette faveur est si grande que vous ne sauriez trop la ressentir et vous efforcer d'y répondre par toutes sortes de services.

« La première règle que vous devez observer est, toutes les fois que vous vous réveillerez la nuit, de vous imaginer entendre une voix qui vous dit : « Voici l'Époux qui vient, allez au-devant de « lui. » Car, si lorsque quelqu'un de nos amis vient nous visiter, et particulièrement si c'est quelque haut personnage, il n'y a point de soin que nous n'apportions pour nous préparer à le recevoir : à combien plus forte raison, les jours que nous célébrerons la messe devons-nous nous préparer le mieux qu'il nous sera possible pour recevoir un Dieu qui, étant adoré des anges, ne dédaigne pas de venir, en qualité de notre frère, loger dans notre cœur. Dans cette pensée, récitez votre office, et puis demeurez en repos, au moins une heure et demie, pour considérer attentivement quelle est la grandeur de celui que vous devez recevoir. Admirez qu'un ver de terre ose traiter si familièrement avec Jésus-Christ et dites-lui : « Qui vous a livré, Seigneur, entre les mains de ce misérable pécheur? Et comment se peut-il faire que vous veniez encore une fois dans l'étable de Bethléem? » Souvenez-vous que S. Pierre ne se crut pas digne de demeurer avec lui dans une barque ; que le centenier n'osait le recevoir dans sa maison ; et que d'autres semblables considérations vous apprennent à redouter ce mystère si terrible, à y révérer une si haute majesté, et à vous remettre devant les yeux que c'est une image de ce qui se passa lorsque le Père éternel envoya son Fils unique prendre une chair humaine dans le sein de la bienheureuse Vierge, afin de sauver le monde, et une représentation de la vie et de la mort de ce Rédempteur des hommes. Considérez qu'il vient dans ce sacrement pour nous appliquer les remèdes qui sont les effets de ses souffrances, et nous faire part des richesses qu'il a gagnées sur la croix, où, en satisfaisant pour nous à la justice de son Père, il a payé le prix de notre rançon.

« Après cela repassez dans votre esprit tous vos péchés et par-

ticulièrement les fautes et les imperfections auxquelles vous êtes encore sujet. Présentez-vous à Dieu comme un malade qui montre ses plaies à son médecin. Demandez-lui qu'il vous les fasse encore mieux connaître, et qu'il lui plaise de les guérir. Offrez ensuite au Père éternel ce sacrifice de son propre Fils, pour toute l'Église catholique en général, et particulièrement pour les personnes que vous êtes le plus obligé d'affectionner. Souvenez-vous de quelle sorte il s'offrit sur la croix pour tout le monde, et priez-le de vous donner quelque étincelle de son ardente charité, afin qu'en qualité de son ministre, vous vous conformiez à lui. Priez ensuite la très sainte Vierge de vouloir, par le souvenir de la joie qu'elle ressentit lorsque l'ange lui annonça qu'elle serait la mère d'un Dieu, vous obtenir de son Fils la grâce de le bien recevoir, comme elle le reçut dans ses pudiques entrailles. Demandez la même chose à son divin Fils. Lisez quelque chose qui traite de ce grand sacrement, ou du quatrième livre de l'ouvrage qui porte pour titre : *Du mépris du monde*, ou de quelques autres livres semblables si vous les avez. Que si, après votre oraison, vous vous trouvez fort recueilli et dans un grand sentiment de dévotion, vous pourrez vous passer de cette lecture.

« Après avoir achevé la messe, vous vous recueillerez au moins durant une demi-heure, pour remercier Notre-Seigneur de la faveur qu'il vous aura faite de vouloir bien venir dans un cœur si indigne de le recevoir. Vous lui demanderez pardon de l'avoir si mal reçu, et le prierez que la grâce qu'il vous a faite vous attire de nouvelles grâces. Il sera bon aussi que vous repassiez, dans votre esprit, quelqu'un des passages de l'Évangile qui parlent des miracles qu'il a faits en faveur des hommes, comme lorsqu'il guérit le lépreux et calma la mer en faveur de ses disciples que la tempête allait submerger. Commencez par l'un des quatre évangélistes; méditez-en chaque jour à loisir un passage, et priez Notre-Seigneur de vous faire une semblable grâce, puisque vous en avez le même besoin. »

A un saint religieux qui lui demandait ses conseils, sur les dispositions que l'on doit apporter à la célébration de la messe, le B. Jean d'Avila écrivait encore : « Vous savez que les dispositions des âmes, aussi bien que celles des corps, sont diverses, que les dons de Dieu sont différents et que son adorable providence conduit les uns par un chemin, et les autres par un autre. Or, comme

la connaissance que j'ai de vous me fait croire que votre disposition est d'une personne fort avancée dans la piété, j'estime que le meilleur conseil que l'on puisse vous donner est de vous exhorter à un ardent amour de Dieu, accompagné d'un profond respect; à quoi rien ne me paraît pouvoir tant servir que de se représenter que celui à qui nous allons offrir ce sacrifice est Dieu et homme tout ensemble, et pour quel dessein nous montons à l'autel.

« Je ne sais rien qui soit plus propre à exciter la dévotion que l'on doit avoir pour une action si sainte que de considérer attentivement ces vérités, et de se les dire à soi-même : C'est un Dieu que je vais consacrer, que je tiendrai entre mes mains, que je recevrai dans mon cœur, et à qui je pourrai parler sans nulle interposition.

« Si nous considérons bien cela, et si l'Esprit de Dieu nous donne ces sentiments, ils sont plus que suffisants pour nous mettre en l'état où nous avons besoin d'être, pour nous acquitter, selon notre faiblesse, d'un ministère si saint. Car qui est celui qui n'est point touché d'un sentiment d'amour, lorsqu'il pense au bien infini qu'il va recevoir? Qui est celui qu'un respect plein de tendresse ne fait point trembler en la présence d'un Dieu dont la majesté fait trembler les anges, et qui, bien loin de l'offenser, ne se trouve pas porté à le louer et à le servir? Qui est celui qui n'a point de confusion et ne gémit pas d'avoir été si malheureux que de déplaire à ce Dieu tout-puissant qu'il voit des yeux de la foi? Qui est celui qui peut manquer de confiance lorsqu'il tient entre les mains un tel gage de l'espérance de son salut? Qui est celui qui, fortifié par ce divin viatique, n'entrerait pas avec courage dans un désert pour y faire pénitence? Et enfin, toutes ces considérations, jointes à l'existence de Dieu, ne doivent-elles pas faire un si grand changement en nous, qu'elles nous tirent hors de nous-mêmes, soit par respect, soit par amour, ou par d'autres très puissants motifs qui naissent de la pensée de la présence de Dieu, et dont, pour n'être pas très sensiblement touché, il faudrait avoir un cœur de pierre?

« Vous ne sauriez trop vous appliquer à ces considérations et vous représenter que l'on vous dit : *Voici l'Époux qui vient; voici votre Dieu qui s'approche.* Que cette voix vous fasse rentrer dans votre cœur; ouvrez-le pour recevoir ce Sauveur du monde

qui, dans ces moments précieux, entre dans les âmes comme un éclair; priez-le d'ajouter à la faveur qu'il vous a faite de se mettre entre vos mains, celle d'en avoir la reconnaissance que vous lui devez, de lui en rendre des grâces infinies, de l'honorer et de l'aimer, sinon comme il le mérite, au moins autant que vous en êtes capable; demandez-lui avec instance de ne pas permettre que vous demeuriez en sa présence sans lui rendre le respect et l'amour qui lui sont dus. »

On voudrait rapporter intégralement toutes ces instructions données à des saints par un saint, sur la dévotion que réclame, de ceux qui l'offrent et de ceux qui y assistent, quoique à un moindre degré, le très saint et très adorable sacrifice de nos autels ; mais si nous ne le pouvons pas, au moins faut-il que nous donnions encore cette page.

« Que si, en allant dire la messe, vous joignez à ces considérations celle de penser qui est ce roi de gloire qui va se rendre sur cet autel, et à quel dessein il y vient, vous y trouverez un tel rapport avec son incarnation, sa naissance, sa vie et sa mort, que l'image qui s'en renouvellera dans votre esprit vous le rendra comme présent. Et si vous portez vos pensées jusqu'au cœur de ce divin Sauveur, il vous fera voir que ce qui l'amène ainsi vers vous est la violence de son amour qui ne peut permettre que vous soyez privé du bonheur de sa présence. L'excès d'une telle faveur n'est-il pas capable de faire tomber dans le ravissement et la défaillance ? La seule pensée d'avoir son Dieu présent fait une très forte impression sur un ministre de Jésus-Christ. Mais lorsqu'il considère qu'il doit la faveur de sa présence, dans cet adorable mystère, à la grandeur de son amour qui fait que, comme un époux ne se lasse jamais de voir son épouse et de lui parler, il ne se lasse point de demeurer avec nous, le prêtre voudrait avoir mille cœurs pour mieux répondre à un tel amour; il lui dit avec S. Augustin : « Qui suis-je, Seigneur, pour mériter que vous me commandiez « de vous aimer ? » Qui suis-je, mon Dieu, et que vous suis-je? Comment est-il possible, ô Jésus, mon Sauveur, que vous ayez un tel désir de me voir, qu'étant, comme vous êtes, dans le ciel avec ces esprits bienheureux qui brûlent d'amour pour vous et qui ne respirent que votre service, vous ne puissiez vous empêcher de venir vers moi qui ne fais au contraire que vous offenser? Soyez béni à jamais de ce qu'étant tel que vous êtes, et la perfection

même, vous avez bien voulu honorer de votre affection une vile et imparfaite créature, jusqu'à souffrir de vous mettre entre mes mains, avec une si extrême bonté, qu'il semble que vous me disiez : Je suis mort pour vous une fois, et je viens vous assurer qu'au lieu de m'en repentir, je mourrais encore une autre fois s'il en était besoin, pour vous garantir d'une mort éternelle. Quel cœur serait à l'épreuve d'un tel témoignage d'amour, et ne se sentirait pas percé comme d'un trait enflammé, auquel rien n'est capable de résister ? »

Le B. Jean d'Avila, en réclamant des dispositions si parfaites de ceux qui ont le bonheur d'offrir le saint sacrifice de la messe, ne faisait que rappeler l'esprit de l'Église et les enseignements des Pères et des théologiens. Le prêtre, au moment de commencer les prières du Canon, dit d'abord la Préface, qu'il fait précéder de cet avertissement donné aux assistants : « Les cœurs en haut : » *Sursum corda*, et le ministre répond au nom de l'assistance : *Habemus ad Dominum :* « Nous les avons vers le Seigneur. » Que signifie ce dialogue, sinon que les fidèles, aussi bien que le célébrant, ne doivent plus avoir de pensées qui ne se rapportent aux divins mystères sur le point de s'accomplir [1] ? En un moment si solennel, il s'agit de prier et non pas de se laisser aller à des pensées étrangères et inutiles ; ce n'est pas le temps de s'occuper des choses temporelles, mais il faut être sans partage à celles de Dieu ; il ne convient pas de laisser d'accès aux distractions. C'est l'enseignement que donnait S. Antonin s'appuyant sur l'autorité de S. Cyprien, dont il cite ces paroles : « Lorsque nous nous tenons « debout pour la prière, nous devons veiller sur nous-mêmes avec « le plus grand soin, pour nous y livrer de tout notre cœur. Que « toute pensée de l'homme charnel, de l'homme du siècle soit re- « poussée bien loin ; que notre esprit ne pense alors à rien autre « chose qu'à l'objet de sa prière [2]. » S. Cyprien ajoute ce que nous

1. Ideo sacerdos ante orationem, præfatione præmissa parat fratrum mentes, dicendo : *Sursum corda*, ut dum respondet plebs : *Habemus ad Dominum*, admoneatur nihil se aliud cogitare debere quam Dominum. (S. BERNARDIN., t. II *de Observat. Sabb.*)

2. Quando stamus ad orationem fratres, invigilare et insistere ad preces toto corde debemus. Cogitatio carnalis tunc et sæcularis hominis abscedat nec quicquam tunc animus aliud, quam id solum cogitet, quod precatur. (S. ANTONIN., part. IX, tit. IX, et S. CYPRIAN., tract. *de Oration. Domin.*, part. III.)

avons fait remarquer à la suite de S. Bernardin, que c'est pour rappeler aux fidèles la nécessité de ce recueillement parfait en Dieu, que le prêtre dit à la messe *: Sursum corda :* « Les cœurs « en haut; » et que le peuple répond : *Habemus ad Dominum :* « Nous les avons vers le Seigneur [1]. »

On lit dans la Genèse que Dieu ordonna un jour à Abraham de lui offrir en sacrifice plusieurs animaux et des oiseaux, selon un rit particulier. « Abram, prenant ces animaux, les divisa par la « moitié et plaça les deux parties vis-à-vis l'une de l'autre, mais « les oiseaux, il ne les divisa point. Or, des oiseaux descendirent « sur les corps morts, et Abram les chassait [2]. » Que signifient ces victimes? que signifient ces oiseaux qui viennent se reposer sur les victimes et que le saint patriarche s'efforce d'écarter? Nous savons que les sacrifices anciens étaient la figure du sacrifice par excellence, le sacrifice de la loi nouvelle. Sans rechercher ici, dans tous ses détails, la signification mystérieuse du sacrifice d'Abraham, il faut bien reconnaître que les oiseaux déprédateurs que le saint patriarche éloigne avec tant de soin sont la représentation exacte des démons qui s'efforcent de nous ravir le fruit de nos sacrifices, et des pensées étrangères qui nous assiègent quelquefois et nous empêcheraient de profiter comme nous devons le faire du sacrifice qui s'accomplit sur l'autel, si nous n'y prenions garde [3].

Mais puisque nous avons nommé le saint patriarche Abraham, rappelons aussi quelle fut sa conduite lorsque, après trois jours de marche, il arriva au pied de la montagne sur laquelle il devait offrir son fils unique en holocauste, selon l'ordre de Dieu. Ce sacrifice était l'image la plus frappante qui pût être donnée de celui

1. Et ideo sacerdos in Missa ait : *Sursum corda*, ut, dum plebs respondet : *Habemus ad Dominum*, admoneamur nihil aliud quam Dominum cogitare debere; claudatur contra distractiones pectus et soli Deo pateat. (S. CYPRIAN., *ibid.*)

2. Qui tollens universa hæc, divisit ea per medium et utrasque partes contra se altrinsecus posuit, aves autem non divisit; descenderuntque volucres super cadavera et abigebat eas Abram. (*Genes.*, XV, 10, 11.)

3. On lit dans la Vie de S. Guillaume, évêque de Bourges, publiée par les Bollandistes : Si quæ se animæ illius voluissent peregrinæ cogitationes ingerere, cum S. Abraham eas abigebat, nostræ redemptionis mysteria in tanto sacrificio non sine maxima spiritus delectatione revolvens, nec aliter illud peragens sacrificium, quam si Christum Dominum coram cerneret pati, et crucifigi. (*Bolland.*, januar. 10, *vita S. Guilelm.*)

par lequel le Père Éternel livrerait à son tour son Fils unique, et permettrait qu'il fût sacrifié sur la croix pour le salut des hommes. Nous lisons dans le texte sacré : « Le troisième jour, ayant levé les « yeux, il vit de loin le lieu marqué ; et il dit à ses serviteurs : « Attendez ici avec l'âne ; moi et mon fils, nous hâtant d'aller « jusque-là, après que nous aurons adoré, nous reviendrons à « vous [1]. » L'âne et les serviteurs dont Abraham se sépare, lorsque le moment d'accomplir le sacrifice approche, ce sont les choses de la terre, les intérêts, les passions, tout ce qui pourrait le troubler et l'empêcher d'offrir à Dieu, avec tout le recueillement que demande un tel acte, la victime qu'il se prépare à immoler. Plus tard il pourra revenir à ses occupations ordinaires, penser aux affaires temporelles qui réclament ses soins ; mais au moment de rendre à Dieu l'hommage qu'il réclame, tout le reste doit disparaître et être comme s'il n'existait pas.

Pourquoi le bienheureux vieillard Siméon reçut-il la faveur insigne de pouvoir porter entre ses bras et serrer sur sa poitrine le divin Enfant qui porte le monde et règne au ciel et sur la terre ? L'Evangile nous le dit : « Il vint dans le temple, conduit par l'Esprit de Dieu : » *Venit in Spiritu in templo*. N'est-ce pas conduit uniquement par ce divin Esprit que doit venir à l'église et approcher de l'autel quiconque veut célébrer le saint sacrifice de la messe, ou y assister dignement ? Si le Pontife de l'ancienne loi, dit un pieux et savant auteur du XIIIe siècle, entrait seul dans le saint des saints, afin de prier pour le peuple, et si la foule, comme on le voit par ce qui arriva à Zacharie, restait dehors à l'heure de l'encensement et attendait afin de ne pas interrompre sa prière, combien plus est-il nécessaire que le prêtre de la loi de grâce qui n'offre plus un sacrifice corruptible, pour un seul peuple, mais qui offre au Père son divin Fils pour le salut du monde, accomplisse cet acte au sein de la paix et du silence ? Aussi S. Ambroise recommandait-il aux fidèles, après la lecture de l'Évangile, de s'abstenir de tousser ou de remuer pendant le temps du canon [2]. Les rites et les cérémonies de la messe que l'Église a réglés avec tant de soin, ses prescriptions si nombreuses et si variées tou-

1. Die autem tertio, elevatis oculis vidit locum procul, dixitque ad pueros suos : expectate hic cum asino : ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos. (*Genes.*, XXII, 4, 5.)
2. CÆSARIUS HEISTERBACENSIS, lib. IX *Dialog. de Miracul.*

chant les ornements sacerdotaux, le calice, la patène, le corporal, la pale, le voile, le purificatoire, les bénédictions, les signes de croix, les élévations des mains et tant d'autres observances, tout enfin ne contribue-t-il pas à rappeler au prêtre et aux fidèles avec quelle dévotion, quelle application de l'esprit et quel recueillement il convient d'assister à un si grand mystère? Le saint concile de Trente a soin de nous en avertir. Nous lisons, en effet, au chapitre ve de la XXIIe session : « La nature de l'homme étant telle « qu'il ne peut aisément et sans quelque secours extérieur s'éle- « ver à la méditation des choses divines, l'Église, comme une « bonne mère, a établi certains usages, comme de prononcer à « la messe des choses à voix basse, d'autres d'un ton plus haut, et « a introduit des cérémonies comme les bénédictions mystiques, « les lumières, les encensements, les ornements et plusieurs « autres choses pareilles, suivant la discipline et la tradition des « Apôtres, et pour rendre par là plus recommandable la majesté « d'un si grand sacrifice; et pour exciter les esprits des fidèles « par ces signes sensibles de piété et de religion, à la contempla- « tion des grandes choses qui sont cachées dans ce sacrifice [1]. »

S. Ambroise, dans une prière préparatoire à la messe, demande une grâce que devraient bien implorer avec lui tous ceux qui assistent à ce divin sacrifice, afin de le faire avec toute l'attention requise. Il dit au Seigneur : « Faites que toujours par votre grâce, « je croie et je comprenne, je sente et je tienne fermement pour « certain, je dise enfin et je pense, touchant un si grand mystère, « tout ce qui vous est agréable et tout ce qui est utile à mon âme [2]. » En effet, lorsque vous assistez à ce divin sacrifice, vous devez réfléchir sérieusement à cette vérité, qu'il est offert pour votre bien; d'abord pour le salut de votre âme, ensuite pour celui même de

1. Cumque natura hominum ea sit ut non facile queat, sine adminiculis exterioribus, ad rerum divinarum meditationem sustolli; propterea pia mater Ecclesia ritus quosdam, ut scilicet quædam submissa voce, alia vero clariore, in Missa pronuntiarentur instituit. Cæremonias item adhibuit, ut mysticas benedictiones, lumina thymiamata, vestes aliaque id genus multa, ex apostolica disciplina et traditione, quo et majestas tanti sacrificii commendaretur, et mentes fidelium per hæc visibilia religionis et pietatis signa ad rerum, quæ in hoc sacrificio latent, contemplationem excitarentur. (*Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. v.)

2. Fac me per gratiam tuam semper illud de tanto mysterio credere et intelligere, sentire et firmiter tenere, dicere et cogitare quod tibi placet et expedit animæ meæ. (S. AMBROS., orat. *propr. in Dom.*)

votre corps, et pour votre prospérité temporelle; qu'il a particulièrement pour but d'expier vos péchés, de satisfaire à Dieu, et d'éloigner de vous les châtiments dont la justice divine, irritée par vos fautes, serait en droit de vous frapper. Voilà de quelles sortes de pensées il convient de se pénétrer, lorsqu'on a le bonheur d'assister à nos divins mystères et, à plus forte raison, de les célébrer soi-même. S. Jean Chrysostome disait à son ami S. Basile : « Quel majestueux appareil rehaussait le culte du Seigneur, même « avant la loi de grâce ! Comme tout inspirait une sainte terreur ! « Les sonnettes, les grenades, les pierres précieuses qui brillaient « sur la poitrine et sur l'éphod du grand prêtre ; le diadème, la « tiare, la robe traînante, la lame d'or, le saint des saints et son « impénétrable solitude ! Mais si l'on considère les mystères de « la loi de grâce, que l'on trouvera vaine la pompe extérieure de « l'ancienne loi, que l'on comprendra bien, dans ce cas particu- « lier, la vérité de ce qui a été dit de toute cette loi en général : « *Ce qu'il y a eu d'éclatant dans le premier ministère n'est pas* « *même gloire, comparé à la gloire suréminente du second* [1]. « Quand tu vois le Seigneur immolé et étendu sur l'autel, le prêtre « qui se penche et qui prie, et tous les fidèles empourprés de ce « sang précieux, crois-tu encore être parmi les hommes, et même « sur la terre ? N'es-tu pas plutôt transporté dans les cieux, et, toute « pensée charnelle bannie, comme si tu étais un pur esprit, dé- « pouillé de la chair, ne contemples-tu pas les merveilles d'un « monde supérieur ? O prodige ! ô bonté de Dieu ! Celui qui est « assis là-haut, à la droite du Père, en ce moment même se laisse « prendre par les mains de tous; il se donne à qui veut le rece- « voir et le presser sur son cœur : voilà ce qui se passe aux regards « de la foi [2]. » Ne devons-nous pas, en effet, nous croire au ciel plutôt que sur la terre, lorsque le divin Agneau, qui a son trône au plus haut des cieux, est là sur nos autels et se tient au milieu de nous ? Aussi, quand approche le moment de sa venue, le prêtre dit-il aux assistants : *Sursum corda :* « Les cœurs en haut. » Au moment où la divine Victime descend du ciel et s'immole en notre présence, nous ne sommes plus sur la terre, nous sommes les compagnons des anges, et l'Église nous invite à nous joindre

1. Nam nec glorificatum est quod claruit in hac parte, propter excellentem gloriam. (*II. Cor.*, III, 10)
2. S. J. CHRYSOST., *de Sacerdotio*, lib. III. Traduction JEANNIN.

à tous les ordres de leur glorieuse hiérarchie pour chanter avec eux l'éternel *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth :* « Saint, saint, saint, le Seigneur le Dieu des armées. » On ne peut songer sans trembler au sort réservé, au jour du jugement, à tant de chrétiens qui assistent à la sainte messe, non seulement avec négligence, mais avec une dissipation et une irrévérence faites pour contrister les anges et toutes les âmes pénétrées d'une foi vive et d'une piété sincère. S. François de Sales qui, tout jeune encore, pouvait être proposé même aux prêtres les plus vertueux, comme un modèle de piété, s'était fait un règlement de vie dans lequel nous lisons : « J'assisterai tous les jours au saint sacrifice « de la messe, et je convoquerai à cette grande action toutes les « puissances de mon âme par ces saintes paroles : *Venite et videte* « *opera Domini, quæ posuit prodigia super terram; transea-* « *mus usque Bethleem et videamus hoc Verbum quod factum* « *est, quod Dominus ostendit nobis* [1]. » Sans doute le pieux jeune homme avait lu les conseils de S. Jean d'Avila rapportés plus haut; car quelques lignes après celles que nous venons de citer, il ajoute : « Pour y disposer mon âme, si je me réveille pen- « dant la nuit, j'éveillerai mon cœur par ces paroles : *Media nocte* « *clamor factus est : Ecce sponsus venit, exite obviam ei* [2]. Puis « pensant que c'est pendant la nuit que Jésus est venu au monde, « je le prierai de naître encore en moi; les ténèbres extérieures « me feront penser aux ténèbres intérieures, où la tiédeur et le « péché jettent les âmes, et je conjurerai le Seigneur de dissiper « ces ténèbres par sa douce et bienfaisante lumière [3]. »

Telles étaient les pensées des saints : c'est avec ce recueillement parfait de toutes les puissances de l'âme qu'ils comprenaient l'assistance à la messe et la célébration du saint sacrifice. A leurs conseils ajoutons encore quelques paroles empruntées à l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ : elles achèveront de nous faire bien comprendre les pensées et les sentiments que demandent de nous ces adorables mystères :

« Le prêtre est le ministre de Dieu, usant de la parole de Dieu,

1. Venez et voyez les merveilles que le Seigneur a faites sur la terre. Allons jusqu'à Bethléem et voyons le Verbe que le Seigneur nous a envoyé. (*Ps.* XLV, 9, et *Luc.*, II, 15.)

2. Au milieu de la nuit, un cri se fit entendre : Voici l'Époux qui arrive, allez au devant de lui. (*Matth.*, XXV, 6.)

3. Voir *Opuscules de S. François de Sales* et ses différentes Vies.

« selon le commandement et l'institution de Dieu ; mais Dieu, à la « volonté de qui tout est soumis, à qui tout obéit lorsqu'il com- « mande, est le principal auteur du miracle qui s'accomplit sur « l'autel, et c'est lui qui l'opère invisiblement. — Vous devez donc, « dans ce divin sacrement, croire plus volontiers à la toute-puis- « sance de Dieu qu'au témoignage de vos sens et à ce qui paraît aux « yeux ; et vous ne sauriez dès lors approcher de l'autel avec assez « de respect ni de crainte. — Pensez à ce que vous êtes. — Le prêtre, « revêtu des ornements, tient la place de Jésus-Christ, afin d'offrir « à Dieu d'humbles supplications pour lui-même et pour tout le « peuple. Il porte devant et derrière lui le signe de la croix du Sau- « veur, afin que le souvenir de sa passion lui soit toujours présent.

« Il porte devant lui la croix sur la chasuble, afin de considérer « attentivement les traces de Jésus-Christ, et de s'appliquer avec « ferveur à le suivre. Il porte derrière lui la croix, afin de s'exercer « à souffrir avec douceur, pour Dieu, tout ce que les hommes « peuvent lui faire de mal. — Il porte la croix devant lui, afin de « pleurer ses propres péchés ; derrière lui, afin que par une tendre « compassion, il pleure aussi les péchés des autres ; et que se sou- « venant qu'il est établi médiateur entre Dieu et le pécheur, il « ne se lasse point d'offrir des prières et des sacrifices, jusqu'à ce « qu'il ait obtenu grâce et miséricorde.

« Quand le prêtre célèbre, il honore Dieu, il réjouit les anges, « il édifie l'Église ; il procure des secours aux vivants, du repos « aux morts, et se rend lui-même participant de tous les biens [1]. »

A des réflexions si pieuses et si sages, nous n'ajouterons que ces paroles du grand Apôtre à son disciple Timothée : « Méditez « ces choses, soyez-y tout entier afin que votre avancement soit « connu de tous : *Hæc meditare, in his esto, ut profectus tuus* « *manifestus sit omnibus* [2]. »

II.

PURETÉ DE CONSCIENCE AVEC LAQUELLE IL FAUT CÉLÉBRER LA SAINTE MESSE OU Y ASSISTER

« Avant sa résurrection, dit Pierre de Blois, Jésus-Christ ne « faisait pas difficulté de se laisser toucher par les pécheurs ; mais

1. *De Imitat. Christi*, lib. IV, cap. v.
2. *I. Tim.*, IV, 15.

« une fois ressuscité, il fut très réservé à accorder cette faveur : « c'était pour nous inculquer cette loi : *Nul incirconcis n'aura* « *part à l'Agneau.* Par incirconcis entendez tous ceux qui ne sont « pas purs. Tout enflammée de la charité de Jésus-Christ qu'est « Marie-Madeleine, il lui est défendu de toucher le divin Maître. « Quoique *le plus grand des enfants des hommes*, au témoignage « du Sauveur lui-même, Jean-Baptiste n'ose lever la main sur ce « chef adorable que les anges regardent en tremblant [1]. »

S. Jean Chrysostome demande à son tour : « Quelle pureté « pourra donc suffire pour l'oblation d'un tel sacrifice? L'éclat du « soleil approche-t-il de celui que doivent jeter, et cette main qui « divise la chair du Sauveur, et ces lèvres purifiées par un feu « divin, et cette langue teinte d'un sang adorable? Songez quel « honneur vous recevez et à quelle table vous êtes admis! Celui « dont la vue fait trembler les anges et dont la splendeur les « éblouit, c'est lui-même qui devient notre nourriture; il s'unit à « nous et nous ne formons plus qu'un même corps et une même « chair : le corps et la chair de Jésus-Christ [2]. »

Dira-t-on que l'illustre et saint patriarche de Constantinople use d'exagération, lorsqu'il réclame du prêtre et de tous ceux qui participent à l'oblation du saint sacrifice une pureté si parfaite, des mains et des lèvres plus resplendissantes que le soleil lui-même, par leur sainteté?

Qu'on se rappelle le rit de l'immolation des victimes sous la loi de Moïse. On sait que le prêtre qui les offrait en sacrifice devait étendre la main sur leur tête. Si l'on en croit les explications que

1. Ante resurrectionem suam, Christus omnibus peccatoribus tangendum seipsum permittebat; post resurrectionem vero suam non facile unicuique concessit : ut eam nobis regulam traderet : *Incircumcisus non comedet ex eo.* (*Exod.*, XII, 48.) Incircumcisum appellat omnem impurum. — Certe Maria quam Christi charitas vehementer accenderat prohibetur Dominum tangere. Joannes etiam Baptista, quo *major inter natos mulierum*, testimonio Christi, *non surrexit*, vertici Salvatoris angelicis potestatibus tremendo manum verctur apponere. (PETR. BLESS., Serm. syn. LVII, et Epist. CXXIII ad *Ric. Lond. Episc.*)

2. Quo igitur non oportet esse puriorem tali fruentem sacrificio? Quo solari radio non splendidiorem manum carnem hanc dividentem, os quod igne spirituali repletur, linguam quæ tremendo nimis sanguine rubescit? Cogita quali sis insignitus honore, quali mensa fruaris. Quod angeli videntes horrescunt, neque libere audent intueri propter emicantem inde splendorem, hoc nos pascimur, huic unimur, et facti sumus unum Christi corpus et una caro. (S. CHRYSOST., hom. LXXII in *Matth.*, alias LXXXIII.)

donne le juif Philon, cette imposition des mains signifiait que la vie du sacrificateur était innocente, et qu'il observait exactement tout ce qu'ordonnent les lois naturelles et les oracles sacrés ; et c'est ainsi que le peuple interprétait cette cérémonie. Car Dieu demande de quiconque offre un sacrifice, d'abord qu'il soit bon, saint, exercé à la pratique de la piété ; ensuite que sa vie soit ornée de bonnes œuvres, afin de pouvoir dire en toute sûreté de conscience, lorsqu'il imposera les mains à la Victime : Ces mains n'ont pas été corrompues par des présents, ni souillées par le sang innocent. Elles n'ont nui à personne, outragé personne, ni commis d'injustice ; elles n'ont ni blessé ni violenté ; elles n'ont prêté leur concours à rien de honteux, mais uniquement à des actes honnêtes et utiles, dignes d'être approuvés par tous les hommes justes et sages. — Si telle était, au témoignage de Philon, la pureté requise des prêtres de l'ancienne loi pour l'oblation des animaux sans raison qu'ils offraient au Seigneur, quelle ne sera pas celle que Dieu exigera des prêtres de la loi de grâce, lorsqu'ils tiennent entre leurs mains et immolent sur l'autel l'Agneau de Dieu, Jésus-Christ lui-même voilé sous les Espèces eucharistiques ?

On lit dans la Genèse : « Dieu dit à Jacob : Lève-toi et monte à « Béthel ; demeure là et fais un autel au Dieu qui t'apparut quand tu « fuyais Esaü ton frère. Jacob donc assembla toute sa maison et dit : « Rejetez les dieux étrangers qui sont au milieu de vous, purifiez- « vous et changez vos vêtements. Levez-vous et montons à Béthel, « afin que nous fassions là un autel au Dieu qui m'a exaucé au « jour de ma tribulation, et qui a été le compagnon de mon voyage. « Ils lui donnèrent donc tous les dieux étrangers qu'ils avaient, et « les pendants qui étaient à leurs oreilles ; et il les enfouit sous le « térébinthe qui est derrière la ville de Sichem [1]. » Nous voyons ici que le premier soin de Jacob, pour accomplir dignement l'ordre qu'il avait reçu de Dieu, et offrir au Seigneur un sacrifice d'action de grâces qui lui fût agréable, a été de sanctifier, autant qu'il lui

1. Interea locutus est Deus ad Jacob : Surge et ascende Bethel, et habita ibi, facque altare Deo qui apparuit tibi quando fugiebas Esau fratrem tuum. Jacob vero convocata omni domo sua, ait : Abjicite deos alienos qui in medio vestri sunt, et mundamini, ac mutate vestimenta vestra. Surgite, et ascendamus in Bethel, et faciamus ibi altare Deo : qui exaudivit me in die tribulationis meæ, et socius fuit itineris mei. Dederunt ergo ei omnes deos alienos quos habebant, et inaures quæ erant in auribus eorum. At ille infodit ea sub terebinthum qui est post urbem Sichem. (*Genes.*, xxxv, 1-4.)

était possible, tous ceux qui l'accompagnaient et devaient participer à l'oblation de ce sacrifice.

Rappelons-nous encore une fois ce principe posé par S. Paul, que les actes et les paroles des personnages de l'Ancien Testament étaient la figure de ce qui s'accomplirait sous la loi nouvelle : *Omnia in figura contingebant illis* [1]. En rapportant la conduite de Jacob dans cette circonstance, la Sagesse divine a voulu nous apprendre sans doute avec quel soin nous devons, nous qui sommes chrétiens, nous préparer à célébrer la messe ou bien à l'entendre. Nous ne pouvons pas nous approcher de l'autel du Seigneur, si nous n'avons pas d'abord rejeté les dieux étrangers qui sont en nous, c'est-à-dire si nous n'avons pas purifié nos cœurs, si nous n'en avons pas rejeté les désirs désordonnés, les passions, les vices, les péchés. Le faire sans une telle préparation serait s'exposer, d'une manière certaine, à perdre tout le fruit d'un acte si solennel et même à se rendre plus coupable. « Celui, dit Oleaster, qui se « prépare à offrir au Dieu suprême le saint sacrifice, doit se puri- « fier intérieurement et extérieurement [2]. »

Pourquoi, lorsque le moment de la consécration approche, le prêtre se lave-t-il les mains en récitant ces paroles du Psalmiste : « Je « laverai mes mains parmi des innocents, et je me tiendrai autour « de votre autel, ô Seigneur [3] ? » Remarquez qu'il n'a pas manqué de le faire avant de se rendre dans la maison de Dieu ; il l'a fait encore au moment de revêtir les ornements sacrés. Ce n'est donc pas la nécessité qui a dicté ce rite à l'Église : mais il y a là un enseignement pour le prêtre et pour les fidèles. Cet acte a une signification mystique ; il dit qu'une pureté ordinaire ne suffit pas pour célébrer les saints mystères. Avant de monter à l'autel, le prêtre s'est lavé les mains, car il faut avant tout que sa conscience ne soit chargée d'aucune faute grave, et qu'il n'y ait rien de sérieusement répréhensible dans ses actes, que les mains représentent. Mais quand le moment approche où les mystères les plus sacrés de notre sainte religion vont s'accomplir, par son entremise, il a besoin d'une pureté plus excellente encore ; il faut que

1. *I. Cor.*, x, 11.
2. Qui Deo summo est est litaturus, oportet eum mundari intus et extra. (Oleaster. in hunc locum.)
3. Lavabo inter innocentes manus meas, et circumdabo altare tuum, Domine. (*Ps.* xxv, 6.)

le regard des fidèles et des anges ne puisse apercevoir aucune tache en lui, quelque légère qu'elle soit, et il se lave non plus les mains, mais les extrémités des doigts ; ce n'est plus de fautes graves qu'il s'agit pour lui de se purifier en ce moment, mais de ces imperfections inhérentes à la faiblesse humaine, que même les plus saints n'évitent pas complètement.

Être irrépréhensible, jusque dans ses moindres actes extérieurs, ne suffirait pas pour offrir le divin sacrifice : « Il faut que toutes « les affections du cœur soient aussi parfaitement purifiées, dit « Pierre de Blois. On voit dans le Lévitique qu'avant de faire « l'oblation de la victime, on en lavait avec soin toutes les en- « trailles. Dieu apparut à Moïse ; il apparut aussi à Josué ; or il « donna à l'un et à l'autre l'ordre de quitter sa chaussure, c'est-à- « dire ce qu'il avait sur lui de la dépouille des animaux. Point de « lieu plus terrible que celui où le Fils unique de Dieu est immolé « à son Père. Celui qui veut remplir un si saint ministère doit « donc commencer par se décharger de la corruption de toutes « les œuvres mortes [1]. » Il doit mériter, autant qu'il est en lui, de voir s'accomplir le vœu que formulait S. Ambroise : « Plaise à « Dieu que quand nous brûlons l'encens à l'autel, l'Ange du « Seigneur soit aussi à nos côtés, et même se découvre à nos « yeux ! Car il n'est pas douteux que nous n'ayons un ange auprès « de nous, quand Jésus-Christ s'y trouve et qu'il y est sacrifié. Car « c'est bien là *Jésus-Christ notre Agneau pascal qui a été im- « molé*, dit l'Apôtre [2]. »

Pierre de Blois, qu'on nous permettra de citer encore, aimait à revenir sur cette pensée que le prêtre est le coadjuteur de Jésus-Christ dans l'œuvre de la rédemption. Il en tirait cette conclusion que la sainteté du prêtre doit être bien grande, lorsqu'il célèbre le

1. Lavandi sunt equidem omnes interiores affectus. Nam in Levitico (I, IX et XIII), antequam offeratur hostia, omnia ejus intestina lavantur. Apparuit Dominus Moysi ; apparuit et Josue, præcipiens utrique ut solveret calceamenta de pedibus suis : calceamenta quippe fiunt de pellibus mortuorum animalium. Ideo quisquis accedit ad tantæ sanctificationis ministerium, necesse prius habet deponere omnem immunditiam operum mortuorum. (PETR. BLESENS., Epist. CXXIII, ad *Ric. Lond. Episc.*)

2. Utinam nobis quoque adolentibus Altaria, sacrificium deferentibus, assistat angelus, imo præbeat se videndum ! Non enim dubites adsistere angelum quando Christus adsistit, quando Christus immolatur : Etenim pascha nostrum immolatus est Christus (*I. Cor.*, v, 7). (S. AMBROS. in *Luc.*, lib. I, n. 27.)

divin Sacrifice. « Personne, dit-il, n'est venu en aide à l'Esprit du « Seigneur ni ne lui a donné de conseil, pour l'œuvre de la création : mais pour accomplir notre rédemption, il a voulu des « aides, et il a dit : *Faites ceci en mémoire de moi.* Le prêtre est « donc l'aide du Rédempteur, le conseiller du Dieu des armées. « C'est par les soins de ce conseiller que les pécheurs rentrent en « grâce avec leur Dieu. C'est lui qui prépare et présente les mets « à la table du Christ, offrant à ceux qui sont serviteurs comme « lui l'aliment qui vient du Père, car c'est sa parole qui s'unit à « l'élément pour que le sacrement existe. C'est sa main qui « prépare le médicament merveilleusement composé, qui rend la « santé à tous ceux qu'a blessés le serpent [1]. » Ailleurs il dit encore : « Je sais et je le professe ouvertement, au temps de l'immolation, « à l'heure où l'on brûle l'encens, les cieux s'entr'ouvrent à la « voix du prêtre, les anges assistent et sont présents, les choses « visibles et les choses invisibles, terrestres et célestes, s'unissent par « l'opération du Saint-Esprit et deviennent un seul tout. Il est donc « grand, ce sacrement, grand au delà de toute estimation et de « toute imagination ; il surpasse toute grandeur. En lui est le salut « du monde, la rançon du siècle. Nul ne saurait concevoir la gran- « deur de son prix, ou plutôt il est au-dessus de tout prix. C'est « de lui que l'Apôtre a dit : *Il est manifestement grand, ce mys- « tère de piété, qui s'est révélé dans la chair, qui a été justifié « par l'Esprit, dévoilé aux anges, annoncé aux nations, cru « dans le monde, reçu dans la gloire.* Or le Prophète a dit : « *Soyez purs, vous qui portez les vases du Seigneur.* Combien « faut-il que soient plus purs encore ceux qui portent le Christ lui- « même dans leurs mains et dans leur chair [2] ? » C'est surtout à

1. In opere creationis non fuit qui adjuvaret Spiritum Domini, aut consiliarius ejus esset. In mysterio vero Redemptionis nostræ, voluit habere coadjutores, dicens : *Hoc facite in meam commemorationem.* Est ergo sacerdos coadjutor Redemptoris, consiliarius Domini Sabaoth ; cujus consilio offensi redeunt in gratiam Dei sui. Hic est dapifer mensæ Christi, offerens Patris cibum conservis, cujus verbum accedit ad elementum, et fit sacramentum. Ejus manu conficitur medicamentum medicatum sapienter, quo restituuntur sanitati vulnerati a serpente. (PETR. BLESENS., serm. XLVII.)

2. Scio et aperte profiteor, tempore immolationis, in ipsa hora incensi, cœlos ad vocem sacerdotis aperiri, angelos præsentes assistere, unum et idem ex visibilibus et invisibilibus fieri, et operatione sancti Spiritus terrena cœlestibus jungi. Magnum itaque hoc est sacramentum, supra omnem æstimationem, supra omnem intelligentiam, supra omnem eminentiam : in quo salus est mundi, pretium sæculi, pretium impretiabile. De ipso Apostolus

eux que S. Paul adresse cette recommandation : « Vous avez été « achetés à haut prix. Glorifiez et portez Dieu dans votre corps [1]. » Le prêtre qui offre le saint sacrifice doit être pénétré des sentiments mêmes de Jésus-Christ, non seulement pour s'anéantir avec lui par l'humilité, mais pour se crucifier, pour s'immoler lui-même au Seigneur sur l'autel de son propre cœur. Il doit se souvenir de cette parole de Salomon : « Vous vous êtes assis à la table d'un « riche : sachez qu'il faut que vous lui prépariez un festin sembla- « ble : » *Sedisti ad mensam divitis, scito quia eadem te præparare oportet* [2].

Qu'il nous soit donc permis de dire aux prêtres, avec un pieux disciple de S. Bernard : « Considérez donc, ayez toujours dans la « mémoire la grâce singulière que Dieu vous a faite, grâce qu'il « n'a pas accordée aux anges ni aux autres hommes. Car, en vos « mains, le pain est transsubstantié au corps du Fils unique de « Dieu ; sous votre bénédiction, le vin est changé au sang sacré « de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les Séraphins, plus rapprochés « de la Sainte Trinité que tous les autres esprits, par le lieu et l'a- « mour, brûlent de vives ardeurs : ils n'ont pas néanmoins ce pri- « vilège de consacrer, dans une créature qui leur soit mise entre « les mains, le corps et le sang du Rédempteur. Les Chérubins qui « ont la plénitude de la science, comme l'atteste leur nom, parce « que, plus intimement que les autres, ils connaissent les mystères « célestes, s'étonnent de ce que la science et la puissance du « prêtre soient si admirables et qu'ils n'en approchent pas. Les « Trônes, dont la dignité est si élevée que le Seigneur siège sur eux « et prononce par eux ses jugements, n'ont pas la prééminence « qui distingue les prêtres. Tous les esprits bienheureux enfin, « quoiqu'ils jouissent d'une béatitude si parfaite, qu'il ne manque « rien à leur souverain bonheur, vénèrent néanmoins la gloire du « prêtre ; ils admirent sa dignité, ils reconnaissent son privilège « et honorent sa puissance.

« O famille ecclésiastique, sacerdoce royal, nation sainte, peuple « d'acquisition, annoncez les grandeurs de celui qui vous a appelés

loquens : *Magnum*, inquit, *sacramentum hoc pietatis*, *manifestatum in carne*, *justificatum in Spiritu*, *quod apparuit angelis*, *prædictum est gentibus*, *creditum mundo*, *assumptum in gloria* (*I. Tim.*, III, 16). (ID., Epist. CXXIII.)

1. Empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate Deum in corpore vestro. (*I. Cor.*, VI, 20.)

2. *Prov.*, XXIII, 2.

« des ténèbres à son admirable lumière et à son ineffable mystère. « Vous êtes la lumière du monde, vous êtes le sel de la terre. Aux « lévites on dit : *Purifiez-vous, vous qui portez les vases du Sei-* « *gneur* [1]. A vous il faut dire : *Purifiez-vous, vous qui* êtes *les* « *vases du Seigneur. Glorifiez et portez Dieu dans votre corps* [2]. « Dieu vous a choisis pour être son héritage. C'est en vous que « s'ensevelit ce corps glorieux et glorifié, qui autrefois fut mis au « tombeau à Jérusalem, sans vie et frappé de la mort. Joseph, ce « saint personnage, ne voulut le placer que dans un sépulcre tout « neuf, dans lequel personne n'avait été mis, et il eut soin de l'en- « velopper dans un suaire immaculé. Malheur à vous si vous ne le « mettez pas dans un suaire blanc, c'est-à-dire dans une conscience « entièrement dégagée et purifiée de toute tache. *Le temple de* « *Dieu est saint*, dit l'Apôtre, *et c'est vous qui êtes ce temple* [3]. « Et encore : *Ne savez-vous pas que nos corps sont le temple du* « *Saint-Esprit et que le Saint-Esprit habite en nous* [4] ? Si ces « paroles sont vraies de tout chrétien qui vit dans la charité, com- « bien doivent-elles l'être davantage d'un prêtre véritablement « agréable à Dieu ?.... Souvenez-vous donc de ne toucher à ce « sacrifice qu'avec des mains innocentes et un cœur pur. Si vous « n'y prenez garde, le Seigneur vous dira : Ne me touchez pas « parce que votre attouchement est une souillure.

« Méditez donc, prêtre chéri du Seigneur, et considérez toujours « que Jean-Baptiste, le précurseur du Seigneur, l'ami de l'Époux, « le paranymphe de l'Épouse, prophète, plus que prophète, sanc- « tifié dans le sein de sa mère, ce grand homme, ce personnage « d'un mérite si éminent, d'une sainteté si singulière, tremble et « n'ose toucher la tête adorable de Dieu, mais il s'écrie avec crainte : « *Sauveur, sanctifiez-moi*. Remarquez que Pierre, désigné pour « tenir les clefs du royaume des cieux, établi pasteur de brebis « par la triple confession de son amour, mis à la tête du collège « apostolique, en danger de périr dans un naufrage, se trouvant « près du Seigneur, redoute de s'en approcher et veut, dans sa « frayeur, s'éloigner de lui ; il s'écrie : *Retirez-vous de moi, Sei-*

1. Mundamini qui fertis vasa Domini. (*Is.*, LII, 11.)
2. Glorificate et portate Deum in corpore vestro. (*I. Cor.*, VI, 20.)
3. Templum Domini sanctum est quod estis vos. (*I. Cor.*, III, 17.)
4. An nescitis quia corpora nostra templa sunt Domini, et Spiritus sanctus habitat in nobis? (*I. Cor.*, VII, 16.)

« *gneur, parce que je suis un homme pécheur* [1]. S. Jean, le dis-« ciple vierge, choisi et préféré qui, à la cène, reposa sur la poitrine « du Seigneur ; à qui Jésus-Christ, sur la croix, confia sa mère « vierge ; à qui, lorsqu'il vivait encore dans sa chair mortelle, « furent révélés les secrets célestes, se glorifie, en ces termes, « d'avoir entendu, vu et touché extérieurement le corps du Sei-« gneur : *Ce qui a été dès le principe, ce que nous avons entendu « et vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos « mains ont touché du Verbe de vie* [2]. Si donc ces princes « glorieux de la terre, ces grands de la cour céleste, redoutaient à « un tel point de toucher extérieurement le corps du Seigneur, qui « n'était pas encore transféré dans la gloire des cieux, avec quel « respect, avec quelle crainte et quel tremblement, avec quelle « pureté de corps et d'âme faut-il que le prêtre le produise, le « touche, le prenne et le reçoive dans sa propre poitrine, main-« tenant qu'il est glorieux et établi au-dessus de tout dans la gloire « du Père [3] ? »

On lit dans l'Exode, que Dieu donna cet ordre au grand prêtre Aaron et à ses fils : « Vous ferez un bassin d'airain avec sa base « pour se laver, et vous le placerez entre le tabernacle du témoi-« gnage et l'autel. Or, de l'eau ayant été mise, Aaron et ses fils y « laveront leurs mains et leurs pieds, quand ils devront s'appro-« cher de l'autel pour y offrir un parfum à brûler au Seigneur [4]. » Cette prescription de l'ancienne loi qui fait comprendre quelle perfection de pureté Dieu exige de ceux qui approchent de son autel, semblait ne regarder autrefois que les prêtres et les lévites. Mais nos mystères infiniment saints ne demandent pas seulement que les prêtres appelés à les accomplir soient irréprochables, les simples fidèles qui ont l'honneur d'y assister doivent s'efforcer, autant qu'il est en eux, d'apporter dans le lieu saint où l'on célèbre

1. Exi a me, quia homo peccator sum, Domine. (*Luc.*, v, 8.)

2. Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostræ contrectaverunt de Verbo vitæ. (*Joann.*, I. Epist., I, 1.)

3. *Instruct. sacerd.*, p. II, cap. IX et X, inter opera S. BERNARDI. Traduction de M. l'abbé DION. — Vu la longueur de la citation, nous ne reproduisons pas le texte latin.

4. Facies et labrum æneum cum basi sua ad lavandum, ponesque illud inter tabernaculum testimonii et altare. Et missa aqua, lavabunt in ea Aaron et filii ejus manus suas ac pedes, quando ingressuri sunt tabernaculum testimonii, ut offerent in eo thymiama Domino. (*Exod.*, XXX, 18.)

ces adorables mystères, des cœurs assez bien disposés pour que Dieu puisse en agréer l'hommage.

Les prêtres, en effet, ne sont pas seuls à offrir le saint sacrifice ; tous les assistants doivent s'unir à eux et les prières de la messe le rappellent en divers passages. S'ils ne sont pas obligés, sous peine de faute grave, d'être en état de grâce, comme le célébrant qui monte à l'autel, au moins convient-il qu'ils le soient ou, s'ils ne le sont pas, qu'ils soient animés de sentiments de pénitence et qu'ils puissent dire avec David : « O Dieu, vous ne mépriserez pas « un cœur contrit et humilié : » *Cor contritum et humiliatum, Deus, non despicies* [1]. L'Église nous le rappelle par ce vase rempli d'eau bénite, qu'elle place à l'entrée des églises, et qui n'est pas seulement, comme le vase d'airain du tabernacle ou du temple, pour l'usage des prêtres, mais à la disposition de tous. Et l'eau qu'il contient n'est pas destinée à une simple purification extérieure et corporelle, elle est sanctifiée par des prières spéciales, et elle a la vertu, lorsqu'on en use avec dévotion, de purifier les âmes de leurs taches légères, d'attirer les bénédictions de Dieu et de mettre en fuite le démon. Baronius remarque que les idolâtres eux-mêmes ne manquaient pas de pratiquer quelque purification, avant d'entrer dans leurs temples ; car, dit-il, c'est dans l'homme un sentiment instinctif de se purifier de toute souillure, lorsqu'il doit approcher de Dieu [2]. Or, il n'est pas de circonstance où l'homme puisse autant approcher de Dieu que lorsqu'il assiste au sacrifice de la messe et qu'il participe au sacrement de l'Eucharistie, ou seulement lui rend visite et l'adore dans le saint tabernacle. C'est bien Dieu lui-même, c'est bien le Verbe divin avec le corps, le sang et l'âme qu'il a daigné s'unir, que le prêtre tient entre ses mains ou qui repose sur l'autel. Le simple fidèle est là, à quelques pas à peine du Dieu que les Chérubins et les Séraphins adorent en tremblant dans le ciel, au sein de sa gloire infinie. Comment comparer les sacrifices anciens à ce divin sacrifice ? Et si tant de respect était exigé de ceux qui participaient à l'immolation de quelques animaux, s'ils devaient être purs de toute souillure, au moins extérieure, quelle pureté intérieure ne doivent pas s'efforcer d'apporter au pied de nos autels ceux qui assistent à l'immolation de l'Agneau de Dieu qui efface les péchés

1. *Ps.* L, 21.
2. Baron., *Annal.*, anno 57, n. 106.

du monde? C'est à eux surtout qu'il faut dire avec le Psalmiste : « Seigneur, qui habitera dans votre tabernacle, et qui reposera « sur votre montagne sainte? Celui qui marche sans tache et qui « pratique la justice. Celui qui dit la vérité qui est dans son « cœur, qui n'a pas trompé avec sa langue ; qui n'a pas fait de « mal à son prochain, et qui n'a pas accueilli l'injure contre ses « frères [1]. »

S. Épiphane dit que le serpent qui va boire à un cours d'eau rejette d'abord le venin dont il est gonflé; il s'approche ensuite de l'eau pour boire. « Faisons ainsi, dit le saint docteur, lorsque « nous approchons de l'autel de Dieu, rejetons d'abord tout venin « dangereux [2]. » Le venin de nos âmes, c'est la haine, c'est l'envie, c'est la concupiscence charnelle, ce sont enfin tous les penchants mauvais, tous les péchés qui exposent notre âme à la damnation éternelle. Tous les membres de la famille de Jacob, tous ses serviteurs lui obéirent sans hésitation, aussitôt qu'il leur eût dit qu'il s'agissait d'offrir un sacrifice à Dieu et qu'il fallait, pour s'en rendre digne, rejeter d'abord les idoles qu'ils possédaient et les autres objets se rapportant au culte des fausses divinités. N'est-ce pas un exemple que les chrétiens doivent s'empresser de suivre? Hésiteront-ils à enfouir au pied de l'arbre de la croix leurs idoles, leurs affections déréglées qui les assujettissent au démon et les entraînent dans le péché? Ce n'est pas un simple sacrifice figuratif qui va s'accomplir en leur présence; ce n'est pas un chef de famille quelconque, fût-il le patriarche Jacob, qui se prépare à offrir ce sacrifice. Le prêtre qui l'offrira sera le Fils de Dieu lui-même, usant, pour le faire visiblement, de la voix et des mains de son ministre; et la victime offerte, ce sera encore lui, ce divin Agneau qui se tient comme immolé en présence du Père céleste.

Le saint Concile de Trente s'inspirait de ces pensées lorsque, dans un décret, il s'exprimait ainsi : « Puisque nous sommes

1. Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? aut quis requiescet in monte sancto tuo? Qui ingreditur sine macula, et operatur justitiam; qui loquitur veritatem in corde suo, qui non egit dolum in lingua sua : nec fecit proximo suo malum, et opprobrium non accepit adversus proximum suum. (*Ps.* XVI, 1, 3.)

2. Serpens cum venerit ad bibendum aquam, priusquam bibat, extra fontem evomit venenum suum, et postea bibit; ita et nos, quando ad altare Dei accedimus, seponamus venenum pessimum. (S. Epiph., *Hæres.*, XXXVII.)

« nécessairement obligés d'avouer que les fidèles ne peuvent « exercer aucune œuvre si sainte ni si divine que ce mystère ter- « rible, dans lequel cette hostie vivifiante, par laquelle nous « avons été réconciliés à Dieu le Père, est tous les jours immolée « sur l'autel par les prêtres, il paraît assez clairement qu'il faut « mettre tout son soin et toute son application pour faire cette « action avec la plus grande netteté et pureté intérieure du cœur, « et la plus grande piété et dévotion extérieure qu'il est possi- « ble [1]. »

On lit dans la vie du bienheureux Guillaume, prêtre et ermite, qu'un jour, étant à l'autel et célébrant le saint sacrifice de la messe, il eut un ravissement et vit Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, sous la forme d'un enfant, après avoir baisé l'autel, alla porter le baiser de paix par toute l'église aux assistants. Mais il ne la donna pas à tous et plusieurs furent privés de cette faveur, parce qu'ils ne prenaient pas assez garde à conserver leur conscience pure et qu'ils étaient en état de péché. Car, comme dit Salvien, « bien qu'il ne soit pas défendu au pécheur d'entrer dans une « église, il ne doit le faire qu'avec l'intention de pleurer ses fautes « passées [2]. » Souvenons-nous donc lorsque nous entrons dans la maison de Dieu, soit pour assister au saint sacrifice, soit pour le célébrer nous-mêmes, que Dieu attend de nous un regret sincère des péchés que nous avons commis, et une volonté arrêtée et sérieuse de tout faire, pour conserver nos cœurs purs et dignes de lui à l'avenir.

III.

MODESTIE, RESPECT ET EMPRESSEMENT PIEUX QUE DEMANDE L'ASSISTANCE AU SAINT SACRIFICE DE LA MESSE

Dieu voulait autrefois que les anciens Hébreux n'approchassent du tabernacle qu'avec crainte et tremblement. Cependant qu'é-

1. Quod si necessario fatemur, nullum aliud opus adeo sanctum ac divinum a Christi fidelibus tractari posse, quam hoc ipsum tremendum mysterium quo vivifica illa hostia, qua Deo Patri reconciliati sumus, in altari per sacerdotes quotidie immolatur : satis etiam apparet, omnem operam et diligentiam in eo ponendam esse, ut quanta maxima fieri potest interiori cordis munditia et puritate, atque exteriori devotionis ac pietatis specie peragatur. (*Concil. Trid.*, sess. XXII, decret. *de Observandis et vitandis in celebratione Missæ.*)

2. Etsi peccator non prohibetur ab ingressu templi, debet tamen is aliter non intrare, nisi ut mala antiqua defleat. (SALVIAN., *de Providentia.*)

tait-il, sinon une tente richement ornée? L'arche d'alliance elle-même, qu'il était destiné à renfermer, n'était qu'un coffre de bois incrusté d'or. Mais l'arche et le tabernacle étaient consacrés au Seigneur ; il y avait manifesté sa gloire et s'en était servi pour accomplir des prodiges, et rendre des oracles ; il était juste que tout Israël fût saisi d'un profond respect, à l'approche de ces objets que Dieu lui-même avait sanctifiés.

Cependant il y a loin entre la sainteté du tabernacle et de l'arche d'alliance et celle de nos églises et de nos autels. C'est à nous surtout que s'adressent ces paroles : « Soyez saisis de crainte à « l'approche de mon sanctuaire. Je suis le Seigneur [1]. » Nos églises sont la demeure habituelle que Jésus-Christ s'est choisie parmi nous ; il ne se contente pas d'y manifester de loin en loin sa volonté et sa puissance, il y réside personnellement. Ce n'est pas assez encore : chaque jour il y renouvelle son divin sacrifice, lui que les Dominations, les Puissances et tous les chœurs des esprits bienheureux adorent en tremblant. Dans une prière préparatoire à la messe, S. Ambroise demande que Dieu lui enseigne « avec quelle contrition de cœur, avec quelles larmes abondantes, « quelle vénération, quelle crainte respectueuse, quelle chasteté « de corps, quelle pureté de cœur, il convient de célébrer ce divin « et céleste sacrifice [2]. »

Et ces dispositions sont requises, non seulement du prêtre qui célèbre la messe, mais de tous ceux qui ont le bonheur d'y assister, puisqu'ils se trouvent, eux aussi, en la présence du Fils de Dieu s'immolant pour eux sur l'autel.

S. Jean Chrysostome, pour faire mieux comprendre le respect qui doit accompagner la célébration de nos mystères sacrés, les compare au sacrifice que le prophète Élie offrit en présence de tout le peuple, pour dévoiler l'impuissance des idoles et la fourberie de leurs faux prophètes. « Voulez-vous juger, dit-il, de l'ex-« cellence de nos saints mystères par un autre prodige ? Repré-« sentez-vous Élie, une foule immense debout autour de lui, et la « victime étendue sur les pierres, tous les assistants dans l'attente « et dans le plus profond silence, le prophète seul priant à haute

1. Pavete ad sanctuarium meum : Ego Dominus. (*Levit.*, XXVI, 2.)

2. Quanta cordis contritione, et lachrymarum fonte, quanta reverentia et tremore, quanta corporis castitate et animæ puritate istud divinum et cœleste sacrificium sit celebrandum. (S. AMBROS., s. III *in præparatione ad Missam.*)

« voix, puis, tout à coup, la flamme se précipitant du ciel sur « l'holocauste.

« Tout cela est merveilleux et bien propre à pénétrer l'âme de « frayeur. Mais de ce spectacle, passez à la célébration de nos « mystères; vous y verrez des choses qui excitent, qui surpassent « toute admiration. Le prêtre est debout ; il fait descendre non le « feu, mais l'Esprit saint; sa prière est longue; elle s'élève, non « pour qu'une flamme vienne d'en haut dévorer les offrandes qui « sont préparées, mais pour que la grâce, descendant sur l'hostie, « embrase par elle toutes les âmes et les rende plus brillantes « que l'argent épuré par le feu. Ne faudrait-il pas être privé de « raison et de sens pour mépriser un mystère si redoutable? « Ignorez-vous que jamais une âme humaine ne supporterait le « feu de ce sacrifice, mais que nous serions tous promptement « anéantis, sans un secours puissant de la grâce de Dieu [1]? »

Les païens eux-mêmes comprenaient que le respect le plus profond est dû à tout ce qui touche au culte de la divinité. On lit dans le philosophe Sénèque: « Aristote avait raison de dire : Jamais « nous ne devons nous montrer plus respectueux que lorsqu'il « s'agit des dieux. Si nous entrons dans les temples, nous compo- « sons tout notre extérieur; si nous assistons à un sacrifice, « nous inclinons la tête, nous rassemblons les plis de notre toge ; « si, toutes les fois que nous dissertons, nous prenons un air mo- « deste, combien plus devons-nous le faire lorsque nous avons à « parler des astres, des étoiles, de la nature des dieux [2]? » Quelle leçon de la part d'un philosophe païen pour tant de chrétiens dont la tenue et l'immodestie, en présence de nos saints Mystères, auraient fait rougir les adorateurs des idoles !

On lit dans les Constitutions Apostoliques, au livre où il est traité du sacrifice de la Messe : « Tenons-nous debout avec crainte et « tremblement pour en faire l'oblation [3]. » Tel est l'esprit de la sainte Église ; elle ne manque pas de nous le rappeler un moment avant la consécration, lorsqu'elle fait dire au prêtre que le Dieu

1. S. JOANN. CHRYSOST., *de Sacerdot.*, lib. III (traduct. JEANNIN).

2. Egregie Aristoteles ait : Nunquam nos verecundiores esse debere quam cum de diis agitur. Si intramus templa compositi sumus; si ad sacrificium accessuri, vultum submittimus, togam adducimus; si in omne argumentum modestiam fingimus, quanto hoc magis facere debemus cum de sideribus, de stellis, de deorum natura disputamus. (SENEC., lib. VII *Natur.*)

3. Stemus erecti cum metu et tremore, ad offerendum. (*Constit. Apost.*)

qui va descendre sur l'autel est le Dieu d'éternelle majesté, en présence de qui les Chérubins et les Séraphins se prosternent et adorent avec une religieuse frayeur, et qu'elle nous invite à unir nos voix à celles de ces esprits bienheureux, pour célébrer les louanges de ce Dieu trois fois saint. C'est en union avec les anges que nous devons adorer le Seigneur s'immolant pour nous sur l'autel, et lui rendre nos humbles hommages. Loin de nous, en ce moment solennel, toutes les préoccupations de la terre ; les choses du ciel réclament sans partage toutes nos pensées et tous nos sentiments [1].

Dans le même chapitre où il traite de l'institution de la Sainte Eucharistie et, par conséquent, de la célébration de la première messe, l'Apôtre parle d'abord de la modestie qui doit régner dans les assemblées chrétiennes et, d'une manière plus particulière, dans celles qui ont pour objet l'accomplissement de nos mystères divins. « La femme, dit-il, doit avoir une puissance, » c'est-à-dire un voile qui marque son état de sujétion, « sur sa tête, à cause des « anges. — Jugez vous-mêmes : Sied-il à la femme de prier Dieu « sans être voilée [2] ? » S. Paul recommande la modestie principalement aux femmes, surtout dans les églises, parce qu'en y manquant elles seraient presque infailliblement une cause de ruine pour plusieurs. En effet, S. Thomas explique ainsi ce texte de l'Apôtre : « La femme doit toujours être voilée dans l'église, à cause « des anges, c'est-à-dire à cause des prêtres, et cela pour deux rai- « sons : la première est la vénération qu'elle leur doit, vénération « qui ne lui permet pas de paraître devant eux, autrement que « vêtue avec une parfaite modestie. La seconde est le soin qu'il faut « prendre de n'être pas pour eux une occasion de danger : la vue « des femmes non voilées pourrait éveiller en eux la concupis- « cence [3]. » Cette recommandation de l'Apôtre n'a pas toujours été

1. Ubi prius Cherubim nominavit, et Seraphim mentionem fecit, tunc demum ad hanc tremendam vocem mittendam omnes adhortatur ; et dum eorum nos admonet, qui nobiscum choros agitant, mentem nostram a terra subducit : unumquemque nostrum his prope modum verbis : Una cum Seraphim canis, una cum Seraphim sta. (S. CHRYSOST., hom. *de Cherubim.*)

2. Ideo debet mulier potestatem habere super caput suum propter angelos. .. Vos ipsi judicate : decet mulierem non velatam orare Deum? (*I. Cor.*, XI, 10, 13.)

3. Debet mulier velamen habere semper in Ecclesia propter angelos, id est propter sacerdotes, duplici ratione : primo quidem propter eorum reverentiam, ad quam pertinet quod mulieres coram eis honeste se habeant. Secundo

assez fidèlement gardée; aussi plus d'une fois les inconvénients qu'il redoutait se sont-ils produits. S. Anastase le Sinaïte se plaignait que les assemblées des fidèles étaient quelquefois attristées par l'immodestie de femmes esclaves du démon, qui fréquentaient l'église moins pour prier que pour être vues et pour entraîner au mal les simples et les imprudents [1]. Il arrive souvent qu'un peu de vanité naturelle à la femme, un peu de légèreté, sont la seule cause de ces toilettes moins que modestes, qui s'étalent dans les églises. Cependant les désastres causés dans les âmes des jeunes gens et même d'autres personnes, par cette vanité et cette légèreté qu'on se reproche à peine, n'en sont pas moins graves et quelquefois irréparables.

L'empereur Théodose le Jeune comprenait mieux tout le respect dû à nos églises et à nos saints Mystères. Dans l'ordonnance qu'il rendit, pour assurer l'exécution immédiate des décrets du Concile d'Éphèse dans tout l'empire, il se donne lui-même en exemple et dit : « Nous qui sommes toujours environné de gardes armés, « comme le demande notre dignité impériale, et qui ne pourrions, « sans déroger, nous priver d'une telle suite, lorsque nous en- « trons dans l'église, nous laissons nos armes au dehors, nous « déposons même le diadème, insigne de la majesté royale, nous « n'approchons de l'autel que pour remettre notre offrande et, ce « devoir accompli, nous nous retirons aussitôt dans la partie la « plus reculée du temple, qui est assignée au commun des « fidèles [2]. » Voilà comme cet empereur véritablement chrétien, à qui obéissait la plus grande partie du monde connu à cette époque, entendait le respect qui est dû au Sacrement de nos autels. Que ceux-là méditent cet exemple qui s'abandonnent à un sans-gêne scandaleux, dans la maison de Dieu ; qu'ils réfléchissent

propter eorum cautelam, ne scilicet ex conspectu mulierum non velatarum, ad concupiscentiam provocentur. (S. Thom., *Comment. Epist. B. Pauli;* in hunc locum.)

1. Nonnullæ mulieres diabolo inservientes in Ecclesia non tam vacant orationi, quam spectari, incautosque ac simplices multos in errorem student inducere. (S. Anastas. Sinait., orat. *de Sacra Synaxi.*)

2. Nam et nos, qui legitimi imperii armatis semper circumdamur; quosque sine armatis stipatoribus esse non convenit Dei, templum ingressuri foris arma relinquimus, et ipsum etiam diadema, regiæ majestatis insigne deponimus, et sacra altaria munerum tantum offerendorum causa accedimus, quibus quoque oblatis, ad extimum communeque attributum mox nos recipimus. (Apud Mansi, *de Incruento Missæ sacrificio*, disc. XIII.)

aussi à cette parole d'un ancien concile: « Tout crime, tout péché « est effacé par les sacrifices offerts à Dieu ; mais que pourront « bien offrir au Seigneur, en expiation de leur faute, ceux qui « pèchent dans l'acte même de l'oblation du sacrifice [1] ? »

Le sacrifice de la messe est la représentation ou plutôt le renouvellement mystique de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la croix. Ceux qui se comportent sans respect pendant l'oblation de ce divin sacrifice, ceux qui rient, plaisantent ou se laissent aller à des pensées, à des désirs, à des regards répréhensibles, ressemblent donc aux Juifs qui, présents à la mort du Seigneur sur le Calvaire, se moquaient de lui, le conspuaient et l'outrageaient. Et cependant personne n'ignore que l'institution de la messe n'a pas eu d'autre but que la gloire de Dieu et le salut des hommes. Avez-vous réfléchi jamais au moment que Dieu choisit, pour frapper Baltassar et le punir enfin de la longue suite de ses forfaits? Ce ne fut pas lorsqu'il se livra aux derniers excès de l'ivrognerie et de la débauche, mais lorsqu'il eut osé profaner les vases sacrés destinés à offrir des sacrifices au vrai Dieu dans le temple de Jérusalem. Nous lisons en effet dans le Livre du prophète Daniel : « Le roi « Baltassar ordonna donc, étant déjà ivre, qu'on apportât les vases « d'or et d'argent que Nabuchodonosor son père avait emportés « du temple qui fut à Jérusalem, afin que le roi et ses grands, et « ses épouses, et ses concubines y bussent. Alors furent apportés « les vases d'or et d'argent, qu'il avait transportés du temple qui « avait été à Jérusalem ; et le roi et ses grands, et ses épouses et « ses concubines y burent. Ils buvaient du vin et louaient leurs « dieux d'or, et d'argent, et d'airain, et de bois, et de pierre. A la « même heure apparurent des doigts comme d'une main d'homme « écrivant vis-à-vis du candélabre, sur la surface de la muraille « du palais du roi, et le roi regardait les doigts de la main qui écri- « vait. Alors le visage du roi changea ; et les jointures de ses reins « se brisaient et ses genoux se heurtaient l'un contre l'autre [2]. » On sait le reste, l'écriture mystérieuse que nul ne pouvait déchiffrer fut lue et expliquée par Daniel. C'était l'arrêt de la justice divine, condamnant irrévocablement le roi impie et sacrilège. Le

1. Cum omne crimen atque peccatum oblatis Deo sacrificiis deleatur, quid de cætero pro delictorum expiatione Domino dabitur, quando in ipsa sacrificii oblatione peccatur? (*Concil. Bracarens.* (anno 411).

2. *Daniel*, v, 1 et seq.

châtiment ne se fit pas attendre ; cette nuit-là même, les ennemis qui assiégeaient la ville y pénétrèrent par le lit du fleuve qu'ils réussirent à détourner. Baltassar fut tué avec ses compagnons de débauche et Darius le Mède lui succéda. — Dieu ne châtie pas toujours d'une manière aussi éclatante les profanateurs des choses saintes ; sa miséricorde l'incline ordinairement à leur laisser le temps de faire pénitence ; mais s'ils ne profitent pas de ce répit, le moment de la justice viendra. Si le châtiment des simples irrévérences est moindre que celui des forfaits qui épouvantent trop souvent le monde chrétien, il sera néanmoins terrible pour ceux qui ne les auront pas expiées par un regret sincère et une vraie pénitence ; car, selon l'expression de l'Apôtre : « Il est effrayant « de tomber entre les mains du Dieu vivant [1]. »

Dieu montra autrefois, en vision, à Ézéchiel des impies qui, comme il s'en trouve, hélas ! des multitudes, de nos jours, tournaient le dos à l'autel, reniaient leur foi souvent par leurs paroles, plus souvent encore par leurs actes. « Et il me conduisit dans le « parvis intérieur de la maison du Seigneur, dit le prophète ; « et voilà qu'à l'entrée du temple du Seigneur, entre le vestibule « et l'autel, environ vingt-cinq hommes tournaient le dos au temple « du Seigneur, et la face vers l'orient ; et ils adoraient vers le « lever du soleil. Et il me dit : Certes tu as vu, fils d'un homme. « Est-ce peu à la maison de Juda d'avoir fait les abominations « qu'ils ont faites ici ; puisque remplissant la terre d'iniquité, ils se « sont appliqués à m'irriter ?.... Ainsi donc moi aussi j'agirai dans « ma fureur ; mon œil n'épargnera pas, je n'aurai pas de pitié, et « lorsqu'ils crieront à mes oreilles, à haute voix, je ne les écou- « terai point [2]. » Ceux qui tournaient le dos à l'autel adoraient le soleil levant : c'est bien l'histoire de ces chrétiens qui, dans l'espoir d'obtenir la faveur des puissants du jour, ou de ceux qui pourraient bien le devenir, oublient leurs devoirs les plus sacrés et s'exposent, eux et leurs familles, aux coups terribles et inévitables de la justice divine. Il est rare que le sacrilège et l'apostasie ne soient pas punis dès cette vie : en tout cas ils le sont toujours en l'autre.

Mais sans aller jusqu'à l'apostasie, sans aller jusqu'au sacrilège,

1. Horrendum est incidere in manus Dei viventis. (*Hebr.*, x, 31.)
2. Et introduxit me in atrium domus Domini interius, etc. (*Ezech.*, VIII, 14-18.)

ni même jusqu'à l'inconvenance dans la maison de Dieu, lorsque le prêtre célèbre la sainte messe en leur présence, il est des chrétiens qui ne ressentent aucun goût pour nos divins mystères; ils n'assistent à la messe que forcés en quelque sorte, et ils ne le font qu'avec ennui et dégoût, pour le moins avec indifférence. Ils ressemblent à ces anciens Hébreux qui fatigués de la manne, ce pain délicieux que Dieu leur préparait par les mains des anges, n'en voulaient plus manger et disaient: « Notre âme a des nausées « à cause de cette nourriture très légère [1]. » Les Hébreux voulaient manger du pain et de la viande; les chrétiens dont nous parlons préfèrent les plaisirs et les occupations terrestres à l'assistance à nos saints offices; la nourriture de l'âme que Dieu leur offre n'a pas d'attrait pour eux ; il leur faut ce qui flatte la chair et les passions.

L'Église, dans la forme de la consécration du calice, appelle le sacrifice de la messe : « Mystère de foi, » *Mysterium fidei;* et c'est bien le nom qui lui convient, car il échappe entièrement aux sens corporels et on ne peut le voir que de l'œil d'une foi pure et sincère. « Ce que vous ne comprenez pas, ce que vous ne voyez « pas, une foi généreuse l'affirme : *Quod non capis, quod non « vides, animosa firmat fides.* » Si nous savions, d'une manière certaine, que le Fils de Dieu doit descendre visiblement dans une église, accompagné de milliers d'anges, pour combler de toutes sortes de présents apportés du ciel ceux qu'il y trouverait rassemblés, qui donc ne s'empresserait pas de se rendre dans cette église et ne voudrait pas profiter d'une faveur si extraordinaire? On attendrait volontiers des journées entières et, s'il le fallait, des mois et des années, pour jouir à son tour de ce spectacle glorieux. Or la foi nous enseigne que le Verbe incarné descend du ciel, que de la droite du Père dont il partage le trône suprême, il vient sur l'autel et y demeure voilé sous les apparences de l'hostie que consacre le prêtre. Nous savons, par la foi, qu'il apporte avec lui tous les trésors des cieux pour nous en faire part; car, dit l'Apôtre, « Dieu qui n'a pas épargné même son propre Fils, mais qui l'a « livré pour nous tous, comment ne nous aurait-il pas donné toutes « choses avec lui [2]? » Si dans tout le cours d'une année, le saint

1. Nauseat anima nostra super cibo isto levissimo. (*Num.*, XXI, 5.)
2. Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum : quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit? (*Rom.*, VIII, 32.)

sacrifice de la messe n'était célébré qu'une seule fois et en un seul lieu, quels efforts, quelles fatigues ne s'imposerait-on pas pour avoir le bonheur d'y assister? Et maintenant qu'il est possible et facile à tous de le faire chaque jour, tant est multipliée l'oblation de ce divin sacrifice, une multitude de chrétiens n'y assistent que rarement et ne le font qu'avec ennui et tiédeur. Il semble que la libéralité infinie de Dieu nous fatigue, que l'abondance même de ses bienfaits fait naître en nous du mépris et de la répulsion pour ce qu'il peut nous donner de plus précieux ici-bas, le froment des élus et le vin qui fait germer les vierges [1].

S. Augustin, parlant de la multiplication des pains dans le désert, dit que Dieu s'est ainsi réservé des prodiges extraordinaires, qu'il accomplit en temps opportun, en dehors de toutes les règles de la nature, pour frapper d'étonnement ceux qui ne donnent plus aucune attention aux merveilles dont ils sont témoins chaque jour ; non pas que ces prodiges soient plus grands, mais parce qu'ils ne sont pas habituels [2]. Autrefois il fut interdit aux Hébreux d'approcher du mont Sinaï, sur le sommet duquel Dieu parlait à Moïse : s'il nous était défendu de même d'assister au sacrifice de la messe, sans doute nous serions profondément affligés de la privation d'un tel honneur et d'un tel bien. Mais maintenant que nous sommes libres de le faire chaque jour, ce bien incomparable perd de son prix pour nous ; c'est à peine si nous en faisons la moindre estime. Nous savons que le souverain Roi du ciel et de la terre nous attend, dans l'humble palais qu'il s'est choisi au milieu de nous; nous savons qu'il est prêt à nous combler de toutes sortes de biens; cependant nous ne disons pas avec l'Apôtre : « Allons donc avec « confiance au trône de la grâce, afin d'obtenir miséricorde et de « trouver grâce dans un secours opportun [3]. » Et sans parler ici de cette multitude de soi-disant chrétiens, qui violent le précepte de l'assistance à la messe les dimanches et les jours de fêtes, combien, même parmi ceux qui accomplissent encore ce saint devoir, n'en rencontre-t-on pas qui le font sans dévotion aucune et simplement

1. Quid enim bonum ejus est et quid pulchrum ejus, nisi frumentum electorum, et vinum germinans virgines? (*Zachar.*, IX, 17.)

2. Servavit sibi quædam, quæ faceret opportuno tempore, præter usitatum cursum ordinemque naturæ, ut non majora, sed insolita videndo stuperent quibus quotidiana viluerunt. (S. AUGUST., tract. XXXIV *in Joann.*)

3. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. (*Hebr.*, IV, 16.)

par un reste d'habitude, provenant d'une bonne éducation première ?

Dira-t-on que la messe dure trop longtemps et que cette longueur engendre l'ennui et le dégoût ? Un illustre serviteur de Dieu, Ange de Paz, à qui plusieurs reprochaient d'être trop long dans l'accomplissement des sacrés mystères, s'excusait en disant : « Je suis sûr que ma messe ne dure jamais aussi longtemps que « celle que Jésus-Christ a célébrée en versant son sang pour nous « sur la croix. » N'est-ce pas un aveuglement inexcusable, de considérer comme une sujétion pénible l'obligation de demeurer une heure ou deux en présence de Dieu, qui daigne vous accorder audience, vous permettre de lui exposer vos besoins, vous accorder les dons les plus précieux pour votre vie spirituelle et même les avantages purement temporels, qui sont pour vous de véritables biens, et non pas des dangers ou des maux revêtus d'une apparence trompeuse ? Il semble qu'il n'y ait, pour plusieurs, de bien employé que le temps qu'ils consacrent aux affaires, aux plaisirs, aux futilités de ce monde, tant ils ont l'air de regretter ce qu'ils en donnent au service de Dieu et au salut de leur âme.

On peut dire de l'assistance au saint sacrifice ce que S. Jean Chrysostome disait autrefois de la parole de Dieu : « Lorsque dans « une conversation, nos paroles n'obtiennent pas l'attention des « personnes présentes, nous nous en offensons comme d'une in- « jure, quelque vaines que soient d'ailleurs les choses que nous « disons ; et nous croyons que Dieu ne s'offensera pas, lorsque les « grandes vérités qu'il nous annonce nous laissent indifférents, « que nous avons l'esprit ailleurs et que nous ne daignons pas « seulement nous y appliquer [1] ? » Oui, Dieu supporte avec peine l'affront que nous faisons à sa sainte parole, lorsque nous apportons à l'entendre une négligence coupable : mais nous sommes plus coupables encore à ses yeux, lorsque nous ne daignons pas nous rendre à son divin sacrifice auquel il nous convoque, ou que nous y sommes présents de corps, mais absents d'esprit et de cœur. S'il ne réclame de nous qu'un temps relativement bien court, comparé à celui que nous prennent les choses de ce monde, au moins ne devons-nous pas lui marchander ces quelques moments, ni les employer de telle sorte que l'assistance à la messe devienne pour

1. S. Chrysost., hom. I *in Matth.*

nous une occasion de nouvelles fautes plutôt qu'une source des grâces les plus précieuses. Ne soyons pas de ceux dont parle encore S. Jean Chrysostome lorsqu'il dit : « Lorsque certaines per-« sonnes sont dans l'église où Dieu même leur parle, elles ne « peuvent y demeurer un instant sans entrer dans l'impatience. « C'est pour cela que notre vie, qui devrait être toute céleste, n'a « rien de commun avec le ciel, et que nous ne sommes plus chré-« tiens que de nom et en apparence [1]. »

Peut-être plusieurs se croiront-ils excusés, parce que le prêtre qui célèbre la messe à laquelle ils assistent ou pourraient assister ne les édifie pas, que sa réputation laisse à désirer, que même son indignité ne fait pas de doute. Assurément le malheur est très grand pour un prêtre d'être ainsi un objet de scandale pour ceux, dont le ministère qui lui est confié, le rend l'intermédiaire et le médiateur nécessairement écouté auprès de Dieu. S'il vaudrait mieux être jeté dans la mer, avec une pierre au cou, que de scandaliser le moindre des humbles et des petits, quel sort terrible la justice de Dieu ne réservera-t-elle pas au prêtre qui devient, pour toute une assemblée de pieux fidèles, un objet de scandale ? Mais qu'importe pour vous que le prêtre ne soit pas, à vos yeux, digne de l'office sacré qu'il remplit? Il n'est à l'autel que l'instrument dont le Pontife suprême, Jésus-Christ, se sert pour accomplir les saints mystères. L'oblation sacrée n'en est ni moins pure ni moins efficace, et les fruits du sacrifice n'en seront ni moins précieux ni moins abondants, pour ceux qui s'efforceront d'y assister avec une véritable piété. Sans doute une messe célébrée par un prêtre, avec une grande dévotion, est plus propre à exciter chez les assistants des sentiments analogues : mais, au fond, le sacrifice est toujours le même et les fruits essentiels qu'il produit ne diffèrent pas [2]. « C'est une oblation pure que ni l'indignité ni la malice de ceux « qui l'offrent ne saurait souiller, » dit le saint concile de Trente [3].

Nous en avons dit assez pour que l'on comprenne que non seu-

1. S. CHRYSOST., *ibid.*

2. Omnes Missæ sunt æque bonæ quantum ad opus operatum; una tamen est melior altera quantum ad opus operans. Unde melius est audire Missam boni sacerdotis, quam mali, sicut in mensa corporali, eumdem cibum jucundius accipimus a mundo ministro, quam ab immundo. (S. BONAV.)

3. Et hæc quidem illa munda oblatio est, quæ nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest. (*Concil. Trident.*, sess. XXII, cap. I.)

lement il faut célébrer le sacrifice de la messe, ou y assister avec un respect profond et un recueillement qui exclut toute pensée étrangère et profane, mais qu'on doit se faire un devoir et un bonheur véritable d'approcher de l'autel où le Fils de Dieu s'immole, pour la gloire de son Père et pour notre salut. Quelques lignes de S. François de Sales résumeront notre pensée et feront mieux comprendre encore quels sentiments doivent nous animer vis-à-vis du très saint et très adorable sacrement de l'Eucharistie.

« Il est dit dans la Genèse qu'un ange étant apparu à Jacob près « le gué de Jabot, il lutta toute la nuit contre lui, et quand l'aube « commença à poindre, l'ange le voulut quitter : Laisse-moi aller, « lui dit-il, ne me retiens pas davantage : *Dimitte me, jam enim « ascendit aurora*[1]. Non, dit Jacob, je ne vous laisserai point « aller que vous ne m'ayez donné votre bénédiction : *Non dimit-« tam te, nisi benedixeris mihi.* Or cette bénédiction que Jacob « demandait si instamment nous signifie l'espérance de jouir de « Dieu en la vie future. Mais l'Épouse, tout éprise de l'amour de « son divin Époux, ne se contente pas de l'espérance de le possé-« der un jour en la gloire éternelle, mais elle veut encore jouir « de sa présence en cette vie mortelle ; et afin d'obtenir ce bien, « voyez quelle diligence elle fait pour le trouver, après que par « négligence qu'elle eut de lui ouvrir sa porte, il fut passé outre : « *Surgam et circuibo civitatem ; per vicos et plateas quæram « quem diligit anima mea*[2] : Je me lèverai, dit-elle, et cher-« cherai celui que mon âme aime et chérit, par toutes les rues et « les carrefours de la cité. Voyez, je vous prie, avec quelle « promptitude elle court après lui, et comme elle passe parmi les « gardes de la ville, sans craindre aucune difficulté ; puis enfin « l'ayant trouvé, voyez avec quelle ardeur elle se jette à ses pieds, « et lui embrassant les genoux, toute transportée de joie : *Inveni « quem diligit anima mea, tenui eum nec dimittam donec in-« troducam illum in domum matris meæ*[3] : Ah ! je le tiens, « dit-elle, le bien-aimé de mon âme ; je ne le laisserai point aller que « je ne l'aie introduit dans la maison de ma mère.... Rien ne la « peut contenter que la présence de son bien-aimé ; elle ne veut « point de bénédiction, ni ne s'arrête point à l'espérance des biens

1. *Genes.*, XXXII, 26. — 2 *Cant.*, III, 2. — 3. *Cant.*, III, 4.

« à venir comme Jacob; elle ne veut que son Dieu, et pourvu « qu'elle le possède, elle est contente [1]. »

Heureuses les âmes qui ne veulent s'éloigner de l'autel pour se livrer aux occupations de la journée qu'après avoir, par leur pieuse insistance, obligé le Seigneur à les bénir. Plus heureuses encore celles qui, l'ayant trouvé, s'attachent à lui et ne le quittent pas, même lorsque leurs devoirs les obligent à s'éloigner de l'autel où il vient, sous leurs yeux, de s'immoler pour elles.

IV.

PIÉTÉ QUE DEMANDENT LES FONCTIONS DE SERVANT DE MESSE. — HONNEUR ET AVANTAGES QUI Y SONT ATTACHÉS.

Le prêtre qui célèbre le saint sacrifice a besoin d'un servant : les convenances le demandent, le recueillement nécessaire à un acte si solennel l'exige et l'Église en a fait une obligation. Il serait peu digne que le célébrant se vît dans l'obligation de changer lui-même le missel de côté, d'aller prendre les burettes à la crédence, de verser lui-même l'eau pour se laver les doigts ou pour purifier le calice. Le servant remplit encore un rôle plus élevé : il répond au prêtre, il exprime la part spirituelle que le peuple prend au saint sacrifice. Car quoique ce soit le prêtre seul qui célèbre spécialement les saints mystères, cependant en général le peuple y concourt par ses prières, ses vœux, certaines expressions de ses pieux sentiments et de ses dévotes intentions. Le servant représente le peuple et seconde le prêtre en son nom [2].

1. S. François de Sales, Dissertation sur ces paroles du cantique : *Meliora sunt ubera tua vino.*

2. Nous lisons dans le savant *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique* des docteurs Wetzer et Welte, à l'article *Messe* (servants de) :

« Dans l'origine, c'était le peuple qui apportait quotidiennement les offrandes à l'autel, qui répondait au prêtre, comme on le voit dans les plus anciennes liturgies. Ainsi on lit dans la liturgie de S. Jacques : *Postquam sacerdos ingressus est ad altare, dicit : Pax vobis. — Populus : Et cum spiritu tuo.* Le même usage se trouve dans les liturgies de S. Marc, de S. Basile, etc. S. Justin parle également de certaines acclamations, par lesquelles le peuple répond au prêtre à l'autel. S. Cyprien dit que cette coutume était générale de son temps. S. Grégoire écrit : *Sacerdos missam solus nequaquam celebret, quia, sicut illa celebrari non potest sine salutatione sacerdotis et responsione plebis, ita nimirum nequaquam ab uno debet celebrari; esse enim debent qui illum circumstent, quos ille salutet et a quibus illi respondeatur.* Cette coutume s'observa même pendant les persécutions, lorsqu'on célébrait le saint sacrifice

Servir le prêtre à l'autel est une bien haute prérogative, si on la considère des yeux de la foi, et l'on pourrait dire qu'il n'est pas de fonction plus relevée en ce monde, après celle du célébrant lui-même. Nul, en effet, ne prend, après le prêtre, une part plus active à l'oblation du saint sacrifice, que le servant; nul n'approche plus que lui des divins mystères et n'y prête comme lui son concours. Il vient en aide au prêtre visible; il vient en aide en même temps au prêtre invisible dont le premier n'est que le représentant, l'instrument et le porte-voix. Notre-Seigneur Jésus-Christ descend sur l'autel comme souverain sacrificateur et comme victime : le servant est là, tout près de lui, concourant autant qu'il est utile ou nécessaire à la régularité, à la dignité extérieure de l'acte divin qui s'opère. Ce n'est pas seulement au prêtre mortel,

dans les prisons, et que la Messe était servie par des diacres. Ainsi, dans l'origine, les servants de Messe étaient des diacres; puis ce furent au moins des clercs des ordres mineurs, plus tard des laïques, lorsque les clercs ne furent plus assez nombreux.

« Le nombre des servants n'est pas toujours le même; un seul laïque ou un clerc suffit pour une messe basse. Quand l'évêque dit une messe basse, il est assisté par deux chapelains et un laïque. A la grand'messe, le prêtre a deux servants, ou même plus dans les grandes solennités. A une Messe solennelle, il y a ordinairement six servants : deux céroféraires, un thuriféraire qui porte souvent aussi la navette, un maître de cérémonies, un diacre et un sous-diacre. L'évêque, à la messe pontificale, outre le prêtre assistant (archiprêtre) et deux chanoines faisant diacre et sous-diacre, est assisté très souvent encore par deux diacres d'honneur et un grand nombre de lévites, tous revêtus des ornements de leur ordre. Au temps de S. Ignace et de S. Cyprien, un diacre assistait le prêtre durant la messe basse.

« Plus tard, l'usage de dire la messe sans servant s'étant introduit, plusieurs conciles, tels que ceux de Tolède et de Mayence, se prononcèrent contre cet abus qui était contraire, sinon à la substance, du moins au respect dû au saint Mystère. Il va sans dire qu'en cas de nécessité absolue l'exception est justifiée.

« Dans les temps primitifs, il n'y avait dans chaque communauté de fidèles qu'une messe solennelle, célébrée par l'évêque, messe à laquelle, outre le peuple, assistait tout le clergé. Lorsque plus tard chaque prêtre dit la messe, non seulement les prêtres, mais les autres membres du clergé n'assistèrent plus à la messe principale.

« Pour remédier à l'orgueil des prélats inférieurs, qui dédaignaient les simples prêtres, une ordonnance de la Sacrée Congrégation des Rites, du 27 septembre 1659, ordonna à ces prélats de n'avoir qu'*un* servant à l'autel durant la messe basse, et de ne pas se faire porter et rapporter le calice.

« Dans le même but, l'Église ordonne qu'il n'y ait que deux cierges allumés pendant la messe basse des prêtres du haut clergé, même d'un vicaire général; que si quatre cierges sont allumés, il est contraire aux prescriptions et aux intentions de l'Église d'en éteindre deux lorsqu'un simple prêtre monte immédiatement après à l'autel. » (Dux, *Dict. encyclop., etc.*)

c'est au Fils de Dieu lui-même que le servant de messe vient en aide. On considère comme une grande dignité parmi les hommes celle des officiers d'une cour royale, qui sont directement et intimement attachés au service personnel du roi : ici ce n'est pas d'un roi mortel qu'il s'agit, mais du Roi immortel des siècles. Les Anges, les Archanges, les Trônes, les Principautés, les Dominations, les Puissances, les Chérubins et les Séraphins assistent avec crainte et tremblement à ce sacrifice adorable, auquel le servant prête son concours. Tous ces esprits bienheureux, moins favorisés que lui, révèrent et glorifient la divine Victime qui s'immole sur l'autel, mais il ne leur est pas donné de participer activement à ce mystère infiniment saint. Si nous comprenions mieux tout ce qu'il y a de beau et de grand dans ce service de l'autel, ne l'estimerions-nous pas davantage? Ne serions-nous pas heureux et fiers de le remplir et ne le remplirions-nous pas avec une piété profonde et vraiment digne de lui ; soit comme diacres et sous-diacres aux messes solennelles, si nous sommes dans les ordres sacrés, soit comme simples servants aux messes basses? S. Thomas et S. Bonaventure, ces illustres docteurs, gloire de leurs ordres respectifs et de la sainte Église, regardaient comme un grand honneur pour eux et un avantage inappréciable de servir la messe à leurs frères ; jamais ils n'y manquaient lorsqu'une occasion s'offrait de le faire. S. Bonaventure, devenu ministre général de l'ordre de S. François, disait à ses religieux : Servir le prêtre à la messe, c'est remplir la fonction des anges, qui en tous lieux servent leur Dieu avec la plus grande dévotion [1]. — Ne lisons-nous pas en effet dans le livre de Daniel que des milliers de milliers d'anges servaient le Seigneur : *Millia millium ministrabant ei* [2]?

Lorsque la consécration est achevée, le prêtre célébrant adresse au Père éternel cette humble supplication : « Nous vous en prions « et vous en supplions, Dieu tout-puissant, ordonnez que ces choses « soient portées par les mains de votre saint ange, sur votre autel « sublime, en présence de votre divine Majesté [3]. » Que conclure de ces paroles, sinon que les anges assistent réellement à la messe

1. Hoc est officium angelorum, ipsi enim Deo suo ubique ministrant devotissime. (S. BONAV., *de Institut. Novit.*)

2. *Dan.*, VII, 10.

3. Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus sancti Angeli tui, in sublime altare tuum in conspectu divinæ majestatis tuæ. (*In canone Missæ.*)

et qu'ils sont là pour contribuer, en ce qui les concerne, à l'oblation du saint sacrifice?

Au rang de ceux qui servirent la messe à S. Pierre et aux autres apôtres, il faut certainement placer le premier des martyrs, S. Étienne, cet homme rempli de l'esprit de Dieu, qui prêchait l'Évangile avec une autorité si grande et appuyait sa prédication par les miracles les plus éclatants. L'illustre martyr S. Ignace, évêque d'Antioche, le propose comme modèle à un diacre de son église nommé Héron ; il lui dit : « Vous faites comme S. Étienne « qui, à Jérusalem, servait Jacques et les prêtres [1]. »

Si l'honneur est grand de servir le prêtre à la messe, il est hors de doute que les avantages que l'on retire de cette pieuse action sont aussi très grands et très nombreux. Tous ceux qui assistent au divin sacrifice en recueillent des fruits abondants, s'ils n'y mettent pas d'obstacle par leurs dispositions mauvaises et leur malice. Ce n'est pas vainement que le prêtre, dans le canon, prie pour tous ceux qui entourent l'autel : *Et omnium circumstantium*, pour ceux qui offrent avec lui, ou pour lesquels il offre l'adorable Victime : *Pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt :* or il n'est personne qui participe à l'oblation du saint sacrifice faite par le prêtre, aussi activement et aussi immédiatement que celui qui le sert à l'autel. Les autres assistants peuvent s'unir au célébrant par l'intention ; ils peuvent faire des prières qui aient rapport à celles qu'il fait, mais ils ne contribuent pas par leurs actes à l'accomplissement du mystère des mystères : cet honneur est réservé au servant, et puisqu'il le fait, il est juste que le service qu'il rend obtienne une récompense en rapport avec la grandeur et la sainteté de l'œuvre à laquelle il coopère. Lorsque, après l'offertoire, le prêtre invite le peuple à prier en disant : *Orate, fratres*, le servant répond au nom de tous : « Que le Seigneur « reçoive ce sacrifice, de vos mains, pour notre utilité, et pour celle « de toute sa sainte Église : » *Suscipiat Dominus hoc sacrificium*, etc. Comment celui qui prie pour lui-même, en même temps que pour la sainte Église, ne recevrait-il pas tout d'abord une large part des bénédictions attirées par sa prière, en vertu du saint sacrifice auquel il coopère?

Le Père Joseph Mansi, de l'Oratoire de Rome, rapporte un fait

1. Tu autem ipsis ministras ut S. Stephanus in Jerosolymis, Jacobo et Presbyteris. (S. IGNAT ANTIOCH., Epist. *ad Heronem*.)

qui arriva de son temps et qu'on nous permettra de donner après lui, comme une preuve des grâces que Dieu accorde à ceux qui servent dévotement la messe. A l'époque où le Père François Mastrilli, qui plus tard reçut glorieusement la couronne du martyre au Japon, n'était encore que simple étudiant à Naples, il se rendit un jour à la maison professe des Jésuites et entra dans la sacristie. Il y trouva le Père Évangéliste de Gatti revêtu des ornements sacrés et prêt à célébrer la messe, mais n'ayant personne pour la lui servir. Le jeune étudiant s'offrit aussitôt pour remplir cet office, mais le Père, par discrétion, refusa d'abord en disant que c'était jour de récréation pour les étudiants et qu'il se trouverait en retard pour aller avec les autres à la campagne, d'autant plus que ce bon Père était, de son propre aveu, un peu long dans la célébration de la messe. François Mastrilli insista si bien que le saint religieux céda et accepta qu'il l'accompagnât à l'autel. Au moment du *Memento* des vivants, il se souvint de son servant et, pour récompenser sa piété, il le recommanda particulièrement à Dieu ; il voulait obtenir pour lui une faveur toute spéciale. Quelques années s'écoulèrent. François Mastrilli, devenu religieux et prêtre à son tour, avait été envoyé comme missionnaire au Japon. Un jour qu'il priait au tombeau de S. François-Xavier, il désira connaître ce qui lui avait valu la faveur insigne d'être désigné, entre tant d'autres meilleurs que lui, pour cette mission. Le saint voulut bien le lui révéler. Il lui dit que c'était la récompense du service qu'il avait rendu autrefois au P. Évangéliste, en lui répondant et l'assistant à la messe à Naples, telle année et tel jour. Le Père, lui dit le saint, avait prié pour lui en cette occasion avec beaucoup de ferveur. François Mastrelli, aussitôt après cette révélation, écrivit à Naples, au P. Évangéliste de Gatti, pour lui témoigner toute sa reconnaissance. C'était à sa prière, disait-il, qu'il devait sa sainte vocation. Il est permis d'ajouter que ce fut à cette même prière, unie aux mérites infinis du saint Sacrifice à l'oblation duquel le pieux étudiant avait contribué, qu'il dut, non seulement d'être un zélé missionnaire, mais aussi de recevoir la couronne du martyre.

Il convient donc que ceux qui sont appelés, à quelque titre que ce soit, à servir le prêtre qui célèbre la sainte messe, soient bien pénétrés de la grandeur de l'acte auquel ils participent, et des avantages qu'ils en retireront, s'ils le font dignement. Mais comment les enfants qui, à défaut d'ecclésiastiques, sont ordinairement appelés

à remplir des fonctions si hautes, en comprendraient-ils la dignité et en recueilleraient-ils les avantages, s'ils n'étaient point parfaitement instruits de la grandeur et de la sainteté de nos mystères? Il n'est pas rare que ces enfants, par leur légèreté, par leur tenue peu convenable, n'édifient pas l'assistance. Ils ne tirent que peu ou point de profit de ce qu'ils font pour Dieu ; ils nuisent au recueillement des fidèles et souvent à celui du prêtre lui-même. Ne pourrait-on pas dire qu'ils ne sont pas toujours ici les plus coupables ? Ne serait-il pas possible au clergé de leur inspirer une piété plus grande, en même temps qu'une tenue plus correcte? Il y a là peut-être, pour plusieurs qui se croient à l'abri de tout reproche, de graves responsabilités, car l'enfant qui a servi la messe sans piété ne comprendra jamais rien aux pratiques de notre sainte religion. Un des grands maux de notre époque, c'est que l'esprit de foi soit si rare dans les familles et, par suite, dans les enfants. Il arrive très souvent que les parents, qui permettent à leurs enfants de servir à l'autel, ne le font que pour des motifs bien humains, un peu de vanité et quelques petits avantages temporels. Il appartient au prêtre d'élever plus haut la pensée des enfants. S'ils s'efforcent de le faire, ils réussiront souveut; ils feront parfois éclore des vocations sacerdotales qui seraient atrophiées, et en tout cas ils poseront dans ces jeunes âmes le fondement d'une vie solidement chrétienne.

CHAPITRE XV

DE LA SAINTE COMMUNION, COURONNEMENT DES BIENFAITS DE DIEU ICI-BAS

I. La sainte communion soutien, lumière et vie de l'Église et de ses enfants. — II. La sainte communion, couronnement des bienfaits de Dieu, nous fait aimer les choses du ciel, mépriser celles de la terre et goûter la suavité des biens spirituels.

I.

LA SAINTE COMMUNION SOUTIEN, LUMIÈRE ET VIE DE L'ÉGLISE ET DE SES ENFANTS

Dans les sacrifices anciens, il était de règle, sauf quelques exceptions, que les prêtres qui les offraient et ceux pour qui ils étaient offerts, y participassent en mangeant quelque chose de la chair

des victimes. Notre-Seigneur Jésus-Christ, en instituant son divin sacrifice, dont les autres n'étaient qu'une ombre, a voulu qu'il en fût de même. Il est notre victime et il veut que sa chair et son sang soient pour nous une nourriture et un breuvage de salut. « Toutes les parties du culte antique, dit un des grands évêques « du XIXe siècle [1], aboutissaient à une communion à la grâce de « Dieu, figurée par la participation aux aliments consacrés par « l'offrande, et à la chair des victimes. La consommation du culte « chrétien est un acte du même genre, mais d'un ordre supérieur « constitué par le fait de l'Incarnation qui a exhaussé la religion « tout entière. La communion chrétienne n'est pas une simple « participation à la grâce, mais à la substance même de l'Homme-« Dieu, s'incarnant en chacun de nous, pour purifier notre âme et « la nourrir. C'est l'union avec Dieu élevée, si l'on peut parler « ainsi, à sa plus haute puissance, et parvenue au dernier degré « qu'il soit possible d'atteindre dans les limites de l'ordre présent; « au delà, c'est le ciel. Si, en effet, tandis que la substance divine « se mêle à notre substance, Dieu transformait dans la même pro-« portion notre intelligence en son intelligence, notre amour en « son amour, et notre force en sa force, nous le verrions *face à « face*, nous l'aimerions d'un amour égal à cette claire vue, nous « aurions atteint la plénitude de la régénération : le ciel n'est pas « autre chose. Attendons un peu, le jour de la transfiguration « approche. La vie terrestre n'est que l'enfance de l'homme. « Comme l'enfant reçoit la vie et s'attache, par un instinct conser-« vateur, au sein maternel, avant d'avoir ouvert les yeux à la « lumière, ainsi l'homme se nourrit de Dieu avant de le voir. Tel « est l'ordre universel de la Providence; car en toutes choses, il y « a une union substantielle qui précède l'union d'intelligence et « d'amour. Mais bientôt l'enfant connaît les auteurs de ses jours « comme il en est connu, et ne fait avec eux qu'une même âme. « Ainsi lorsque nous serons sortis de ce monde comme d'un ber-« ceau, cette union, commencée sur la terre, se consommera, et « Dieu, pénétrant à la fois tout notre être de sa puissance, de sa « lumière et de son amour, sera en nous et nous en lui, selon « tout ce qu'il est et selon tout ce que nous pouvons être.

« La communion eucharistique est quelque chose d'intermédiaire

1. PH. GERBET, *Dogme générateur*, chap. III.

« entre l'union avec Dieu accordée aux anciens justes sur cette « terre d'exil, et celle dont les saints jouissent dans la patrie. Plus « heureux que les premiers, nous ne participons pas seulement à « la grâce, mais à la substance même du Verbe incarné, comme « les saints dans le ciel. Mais, bien moins heureux que les seconds, « nous ne voyons encore Dieu qu'à travers un voile, *en énigme*, « dit S. Paul : nous restons à cet égard dans l'état des anciens « justes, qui est la condition commune de tous les hommes, pen- « dant qu'ils demeurent dans ce monde des ombres et des images, « éclairé, comme parlent les anciens, par un jour nocturne. L'u- « nion avec Dieu est toujours le principe d'amour, mais il se déve- « loppe à différents degrés. Sans cesser d'être un, il a pénétré « plus profondément la nature humaine, depuis que l'incarnation « a établi entre Dieu et l'homme des communications plus intimes; « de même que, sans cesser d'être un, il recevra en tous sens une « expansion sans limites, lorsque les liens qui le captivent encore « et l'arrêtent tomberont enfin, sur le seuil du céleste séjour. « Ainsi se prépare l'accomplissement de l'œuvre divine; tous les « développements que la religion reçoit ici-bas ne sont qu'une « transition de l'ordre terrestre à l'ordre éternel. »

Nous ne saurions donc trop estimer la grandeur du don que Jésus-Christ, Notre-Seigneur, nous a fait en instituant non seulement le sacrifice mais le sacrement de la très sainte et très adorable Eucharistie, ni en donner une plus haute idée que celle qui ressort de ces quelques lignes d'un écrivain aussi habile et d'un théologien aussi profond que l'était le pieux évêque de Perpignan. Mais si nous voulons nous pénétrer vivement des avantages que procure la sainte communion faite avec piété, il est nécessaire de nous y arrêter un peu plus longuement, et de les examiner avec plus de détails.

Nous n'avons pas à redire ici tout ce que Jésus-Christ nous donne, en se donnant lui-même à nous par la sainte communion. Nous savons qu'il est Dieu comme le Père et le Saint-Esprit, et qu'en s'unissant substantiellement à nous, il nous unit en même temps aux deux autres adorables personnes de la Trinité sainte. Nous savons qu'il vient en nous avec toutes les perfections, tous les attributs de sa nature divine. Nous savons qu'il est homme comme nous et que, par la sainte communion, il mêle en quelque manière son corps, son sang, son âme à notre substance, de sorte

que nous pouvons dire en toute vérité qu'il vit en nous et que nous vivons en lui. Sans doute cette admirable union ne produit pas tous les effets qui lui sont propres, pendant notre vie mortelle, puisque, comme il a été dit, si elle les produisait tous, ce serait pour nous non plus une vie d'épreuve et de passage, mais la vie même et le bonheur du ciel. Mais il est des effets nombreux qui ressortent de la sainte communion, surtout si elle est faite avec une véritable piété, effets qui se produisent dans le temps et qui, dans le dessein de Notre-Seigneur, glorifient Dieu sur la terre et facilitent le salut des hommes.

Considérée comme sacrifice, la Sainte Eucharistie est la colonne qui soutient notre foi et rend l'Église inébranlable. Ce qu'elle est pour l'Église comme sacrifice, elle ne l'est pas moins en qualité de sacrement. Si nous voyons la foi résister victorieusement aux assauts sans cesse renouvelés des hérésies et des passions humaines, complices de l'enfer ; si nous la voyons prendre sans cesse des développements nouveaux et briller d'un éclat d'autant plus admirable que ses ennemis se sont crus plus près de triompher d'elle, n'est-ce pas, en très grande partie, au saint et adorable sacrement de l'Eucharistie qu'il faut attribuer ce prodige ?

D'après l'interprétation des Pères, la bénédiction que le saint patriarche Isaac trompé par les apparences, mais accomplissant néanmoins la volonté du Seigneur, donna à son fils Jacob, renferme une allusion évidente à cette vertu de la Très Sainte Eucharistie qui fait d'elle la force de l'Église et la cause de son développement. En effet, que dit Isaac à Jacob, ou plutôt à l'Église de Jésus-Christ qu'il représentait en cette circonstance ? « Que Dieu vous « donne l'abondance du froment et du vin ; que les peuples vous « servent et que les tribus vous adorent [1]. » Sans doute, pour Jacob et pour ses enfants selon la chair, il pouvait n'être question que de la nourriture et du breuvage matériels, dans la pensée d'Isaac. Mais tout était figuratif dans ce que les écrivains sacrés, conduits par l'Esprit de Dieu, nous ont rapporté des paroles et des actes des anciens patriarches. Il ne faut donc pas s'arrêter à la lettre. Sous cette écorce que trouvons-nous ? Que représente ce froment, que représente ce vin dont Isaac promet à Jacob, de la part de Dieu, qu'il en recevra l'abondance ? C'est la très sainte et très adorable

1. Det tibi Deus abundantiam frumenti et vini. Serviant tibi populi et adorent tribus. (*Genes.*, XXVII, 28.)

Eucharistie, dont le pain et le vin sont la matière nécessaire. Parler comme le faisait Isaac, lorsqu'il disait ensuite de Jacob : « Je l'ai « affermi par le blé et le vin : » *Frumento et vino stabilivi eum* [1], c'était affirmer clairement que l'Église trouverait sa force et son soutien dans le pain qui serait un jour le corps de Jésus-Christ, et dans le vin qui serait son sang. Ainsi l'entendait Paschase Radbert [2] ; ainsi l'entendait le bienheureux Albert le Grand, qui expliquait en ces termes ce texte *Stabilivi eum :* « Je l'ai « affermi, parce que toute la maison de Jacob, c'est-à-dire l'Église, « est fondée sur ce sacrement du froment et du vin, par cette raison « que le froment et le vin en sont la matière [3]. » On peut consulter les écrits des docteurs et des commentateurs ; tous ceux qui ont interprété ces paroles d'Isaac leur ont reconnu ce sens.

Le Docteur Séraphique ajoute que l'Église, qui repose sur la Sainte Eucharistie comme sur son fondement, y trouve aussi le principe de sa vie et du développement de son culte : « Par ce sa- « crement, dit-il, l'Église se tient debout ; la religion chrétienne « est florissante aussi bien que le culte divin [4]. » Timothée de Jérusalem va plus loin, il dit que si le monde existe encore, c'est à la Sainte Eucharistie qu'il le doit : « Donnons, dit-il, toute notre « attention à cette table divine et mystique par laquelle le monde « est affermi sur sa base et le globe de la terre subsiste [5]. » C'est la pensée qui faisait dire à l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ : « Il y a bien lieu de s'affliger de ce que tant de personnes considèrent « si peu ce sacrement salutaire qui fait la joie du ciel et le salut du « monde [6]. » Que deviendrait le monde, que deviendrait l'Église et que deviendrions-nous tous si Jésus-Christ n'accomplissait pas la promesse qu'il nous a faite : « Et voici que je suis avec vous

1. *Genes.*, XXVII, 3, 7.

2. Hoc est aperte dicere : Firmavi eum pane corporis Christi, et vino sanguinis. (PASCHAS., *de Corpore et sanguine Christi.*)

3. *Stabilivi eum*, quia tota domus Jacob, id est Ecclesia, fundata est super hoc sacramento frumenti et vini, quia materia in eo est frumenti et vini. (B. ALBERT. MAGN., *de Euchar.*)

4. Per hoc stat Ecclesia ; viget christiana religio et divinus cultus. (S. BONAVENT., *de Præparatione ad missam.*)

5. Divinæ ac mysticæ mensæ operam demus, per quam mundus firmatur, per quam terrarum orbis consistit. (TIMOTH. HIEROSOLYM., orat. *de Proph. Simeon.*)

6. Dolendum valde quod multi parum hoc salutare mysterium advertunt, quod cælum lætificat, et mundum conservat universum. (*De Imit. Christi*, lib. IV, cap. I.)

« tous les jours, jusqu'à la consommation du siècle [1]? » La présence seule de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui ne cesse pas un instant de demeurer parmi nous, et qui se donne ou veut se donner, le plus souvent possible, à chacun de nous en particulier, peut sauver ce monde de la colère de Dieu. Avant l'institution de la Sainte Eucharistie, Dieu épargnait les hommes en vue de cette divine présence qu'il préparait ; maintenant il l'épargne et attend patiemment la pénitence des pécheurs, parce que Jésus-Christ est là et que sa seule présence est une intercession toute-puissante en notre faveur. La mort de notre divin Sauveur sur la croix a bien payé notre rançon, mais l'ingratitude de l'humanité presque tout entière, l'indifférence et les outrages de toutes sortes par lesquels elle répond à tant d'amour et de bonté, auraient depuis longtemps fatigué la longanimité du Seigneur, et obligé sa justice à tirer vengeance d'un monde qui ne lui rend que le mal pour le bien, si Jésus-Christ n'était pas là dans son saint tabernacle, s'il ne descendait pas par la sainte communion dans les cœurs des fervents chrétiens, qui prient et dont la prière pour sauver l'Église et le monde est toute-puissante, parce qu'en vertu de leur union avec Jésus-Christ, elle est la prière du Fils de Dieu lui-même. Ils peuvent dire avec S. Paul : « Ce n'est plus moi qui vis : c'est « Jésus-Christ qui vit en moi ; » et ils peuvent en conséquence ajouter : Ce n'est plus moi qui prie : c'est Jésus-Christ qui prie en moi.

Non seulement la Sainte Eucharistie soutient l'Église et le monde et elle arrête les coups de la justice divine qui réduirait tout au néant, mais elle multiplie le peuple fidèle. Le B. Albert le Grand explique en ce sens les paroles du Psalmiste : « Ils se sont multi« pliés par l'abondance du froment, du vin et de l'huile [2]. » Il s'agit, dit-il, de la multiplication spirituelle qui s'opère pour les fidèles par le moyen des sacrements [3] ; ajoutons, surtout par l'adorable Eucharistie, représentée ici par le froment et le vin. Un fait à remarquer c'est que, dans les Actes des Apôtres, à peine S. Luc a-t-il fait mention des trois mille personnes converties par le pre-

1. Et ecce vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi. (*Matth.*, XXVIII, 20.)
2. A fructu frumenti, vini et olei sui, multiplicati sunt. (*Ps.* IV, 8.)
3. A *fructu*, etc., multiplicatione spirituali qua fideles per sacramenta multiplicantur. (B. ALBERT. MAGN., t. XXI.)

mier discours de Pierre aux Juifs accourus au Cénacle, le jour de la Pentecôte, qu'il ajoute : « Ils étaient persévérants dans la fraction du pain. » Dès que les apôtres eurent commencé à pratiquer la consécration du pain et à donner aux fidèles la Sainte Eucharistie, l'Église fut solidement établie et elle se dilata avec rapidité : « La chair du Christ, dit Rupert, ce grand sacrement, qui était « avant la passion la chair du Verbe de Dieu seul, prit un tel « accroissement par la passion, elle se dilata si merveilleusement, elle « remplit si bien le monde entier, que grâce à l'infusion de ce nou« veau sacrement, tous les élus qui ont existé depuis le commen« cement du monde, tous ceux, même le dernier, qui seront jusqu'à « la fin du siècle, sont unis à Dieu et ne feront avec lui qu'une « seule Église qui durera éternellement. Cette chair était un grain « de froment qui demeura unique, jusqu'à ce que, tombant sur la « terre, il y fût mort, mais ayant passé par la mort, il croît sur « l'autel, il fructifie entre nos mains, dans nos personnes, et lors« que vient le grand, le riche maître de la moisson, il emporte « avec elle dans le grenier du ciel la terre qui a produit cette « précieuse moisson [1]. »

Avant l'institution de la Très Sainte Eucharistie, le monde entier était plongé dans une corruption digne de pitié et d'horreur. Tel serait de nouveau son sort, dit S. Bonaventure, si la Sainte Eucharistie disparaissait du milieu du peuple chrétien : mais ce sacrement fortifie la foi [2]. S. Anselme écrit, à propos du festin auquel furent conviés les pauvres, les débiles, les boiteux, les aveugles : « Les Gentils ne possédaient ni les richesses de la loi, ni la force « des vertus qui leur eût permis de résister au démon, ni la lumière « de la science, car les yeux de leurs cœurs étaient plongés dans

1. Magnum hoc sacramentum caro Christi, quæ ante passionem solius erat caro Verbi Dei, per passionem ita crevit, adeo dilatata est, ita mundum universum implevit, ut omnes electos qui fuerunt ab initio mundi, vel futuri sunt usque ad ultimum electum in fine sæculi, nova conspersione hujus sacramenti in unam Ecclesiam faciat Deum et homines æternaliter copulari. Caro illa unum erat granum frumenti, quod antequam cadens in terram mortuum fuisset, nunc postquam mortuum est, crescit in altari, fructificat in manibus, corporibus nostris, et ascendente magno et divite domino messis, terram fructiferam in qua crevit, secum vehit in horrea cœli. (Rupert. abb., *de Divin. offic.*)

2. Tolle hoc sacramentum de Ecclesia, et quid erit in mundo nisi error et infidelitas? Et populus christianus erit quasi grex porcorum dispersus et idololatriæ deditus, sicut expresse patet in cæteris infidelibus.... Per hoc sacramentum roboratur fides. (S. Bonavent., *de Præparatione ad Missam.*)

« les ténèbres, ni la faculté de marcher d'un pas ferme et sans « s'égarer dans la voie de la justice ; cependant, invités au festin « du Christ, ils sont devenus riches et forts spirituellement; ils ont « été intérieurement illuminés, alors qu'ils n'étaient pas dans la « voie de Dieu, et maintenant ils marchent dans le droit chemin [1]. »

S. Augustin affirme, et il faut l'en croire, que « le monde a été « soumis au joug du Christ par le sacrement de son corps [2]. » Et dans les temps troublés du moyen âge, où les hérésies se multipliaient et où l'enfer semblait s'essayer au terrible assaut qu'il allait bientôt livrer à l'Église par le protestantisme, ce fut encore la Sainte Eucharistie qui vint au secours de la foi catholique. L'institution de la fête et ensuite des processions du Très Saint Sacrement amortit les coups de tant d'ennemis acharnés. Grâce à elle, après des siècles de luttes sans merci, la sainte Église de Jésus-Christ, fondée sur la Pierre qui est le Christ dans l'Eucharistie, et sur Pierre, son représentant visible ici-bas, est toujours debout et inébranlable. Toujours elle est là, pour nous montrer le chemin qui conduit à la vie ; toujours elle est prête à nous donner le viatique souverain qui nous vivifie, nous fortifie et nous met à l'abri de tout égarement dans le voyage qu'il faut faire ici-bas pour arriver à la céleste patrie.

Notre-Seigneur Jésus-Christ ne nous a pas été seulement donné comme rédempteur. Son corps adorable qui a souffert, et qui est mort, son sang précieux répandu sur la croix, ont bien été le prix de notre rançon, mais il en a fait de plus notre nourriture. Cette nourriture qui n'est autre que lui-même, c'est-à-dire le Verbe de Dieu, la Sagesse divine incarnée, est un aliment de lumière et de justice. Pourquoi le Verbe de Dieu se donnerait-il à nous, sinon pour nous illuminer des rayons de sa lumière infinie? Pourquoi la sagesse de Dieu, qui est aussi sa justice, se ferait-elle notre aliment, sinon pour nous communiquer la véritable sagesse qui est inséparable de la justice?

1. Erant gentiles quia nec legis divitias, nec virtutum fortitudinem, qua resistere possent diabolo, nec scientiæ lumen, vel illuminatos cordis oculos habebant, nec in via justitiæ rectis pedibus incedebant, qui tamen invitati ad convivium Christi, divites spiritualiter, et fortes facti sunt, et interius illuminati, dum in via Dei non erant, sed recto tramite gradiuntur. (S. ANSELM., Enarr. *in Evang.*)

2. Sacramento corporis Christi, subjugatus est mundus. (S. AUGUST., apud MANSI.)

Pourquoi Jésus-Christ, qui s'est fait notre grâce, unirait-il sa propre substance à notre substance par la sainte communion, sinon pour nous communiquer la grâce dont il est la source, ou plutôt qui est lui, et nous en faire vivre?

Ce divin Sauveur, révélant un jour à Nicodème les mystères de l'amour infini du Père éternel envers les hommes, lui disait : « Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique, « afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la « vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde « pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé « par lui [1]. » Le Père éternel a envoyé son Fils pour que le monde soit sauvé par la foi qu'il aurait en lui, et le Fils venu dans le monde pour nous donner la vie par la foi, s'est donné lui-même, comme un aliment de vie, dans la Sainte Eucharistie ; nous mangeons la vie, la lumière et la grâce, en communiant à l'aliment trois fois saint qu'il nous a préparé. Et si Jésus-Christ se donne ainsi à nous comme aliment de vie et de sainteté, c'est encore le Père qui nous le donne, car, dit S. Bonaventure : « *Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique* comme sa « rançon et comme sa nourriture [2]. »

Avant que le Verbe éternel descendît du sein de son Père sur la terre, la mort régnait ici-bas en souveraine incontestée. La vie était dans le Verbe, *in ipso vita erat*, et cette vie, lumière des hommes, résidait au ciel, dans le sein du Père, et non point ici-bas parmi les hommes plongés dans les ténèbres et assis à l'ombre de la mort, selon la parole de Zacharie célébrant le prochain lever du divin Soleil : « Pour éclairer ceux qui sont assis dans les té« nèbres et à l'ombre de la mort : » *Illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent* [3]. Mais lorsque celui qui est notre vie et notre lumière fut descendu parmi nous, lorsqu'il eut vaincu la mort en mourant lui-même sur la croix, il nous communiqua sa vie et sa lumière ; il nous donna la grâce en même temps que la foi et, pour nous incorporer ces dons infiniment précieux, pour

1. Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret ut omnis qui credit in eum non pereat sed habeat vitam æternam. Non enim misit Deus Filium suum in mundum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. (*Joann.*, III, 16, 17.)

2. *Sic Deus dilexit mundum, ut Unigenitum daret*, et in pretium et in cibum. (S. Bonavent., in hunc textum.)

3. *Luc.*, I, 79.

qu'ils devinssent en quelque manière une partie intégrante de nous-mêmes, il se fit notre aliment, lui qui est la vie et la lumière, le pain vivant et vivifiant qui donne la vie au monde. Il nous dit : « Prenez et mangez, ceci est mon corps [1] ; » et les paroles que nous adresse ce divin Agneau nous remettent en mémoire celles que le serpent ou plutôt le démon lui-même, cet antique ennemi du genre humain, fit entendre à nos premiers parents : « Prenez et mangez et vous serez comme des dieux [2]. » Le fruit offert par le démon et accepté, malgré la défense du Seigneur, a introduit la mort dans le monde, et le Fils de l'homme, en nous donnant la Sainte Eucharistie pour aliment, a mis la mort en fuite et nous a rendu la vie. Il nous l'a dit lui-même : « C'est ce pain « qui est descendu du ciel et donne la vie au monde : » *Hic est panis qui de cœlo descendit et dat vitam mundo* [3]. « Le démon, « dit Rupert, était un serpent : Jésus est un agneau ; l'un est l'an- « cien pécheur, l'autre l'antique créateur de toutes choses ; l'un « rampe sur la terre, l'autre est venu du ciel ; l'un, esprit diabo- « lique, souffle le mensonge, l'autre, esprit de Dieu, annonce la « bonne nouvelle de la vérité ; l'un est un artisan de mort, l'autre « de vie ; l'un a offert, comme un voleur, du fruit d'un arbre qui « n'était pas à lui, l'autre a donné libéralement son propre corps « et son propre sang ; l'un a promis mensongèrement ce qu'il n'a « pas, en disant : *Vous serez comme des dieux;* l'autre a donné « fidèlement ce qu'il avait et ce qu'il a toujours en vertu de sa « nature même ; il nous a donné d'être des dieux, parce qu'il daigne « habiter en nous [4]. » Mangeons donc le pain de la vie éternelle et buvons le calice du salut qui ne passe pas, pour détruire l'effet lamentable du fruit de mort donné par le démon au premier homme.

On lit au livre de la Genèse qu'une cruelle famine sévit dans l'univers entier : le pain manquait partout, excepté en Égypte, où

1. Accipite et comedite : hoc est corpus meum. (*Matth.*, XXVI, 26.)
2. *Genes.*, III.
3. *Joann.*, VI, 59.
4. Ille serpens erat, iste Agnus est; ille vetus peccator, iste antiquus creator ; ille per terram repsit, iste de cœlo venit; ille spiritus diaboli falsum sibilans, iste spiritus Dei verum evangelizans; ille mortis artifex, iste vitæ opifex; ille de ligno non suo raptor obtulit, iste de corpore et sanguine suo largitor dedit ; ille quod non habet, mendaciter promisit, eritis, inquiens, sicut dii, iste quod habebat et quod semper naturaliter habet, fideliter dedit, ut simus dii, dum manet in nobis. (RUPERT. abb., *de Oper. Spirit. sanct.*)

le patriarche Joseph, par une sage prévoyance inspirée de Dieu, avait mis en réserve d'immenses quantités de froment. Pharaon disait à ses sujets dont les provisions particulières furent vite épuisées : « Allez à Joseph. » Or Joseph figurait Notre-Seigneur, qui est appelé le froment des élus. Cette famine en représentait une autre incomparablement plus déplorable encore. Le pain spirituel, la nourriture de l'âme, manquait aux hommes ; depuis des milliers d'années, le besoin de ce pain se faisait sentir avec une rigueur toujours plus grande. Dieu l'avait annoncé par la bouche du prophète Amos : « J'enverrai la faim sur la terre, non pas la « faim du pain, mais celle d'entendre la parole de Dieu [1]. » Jésus, notre Joseph, a ouvert largement ses greniers. Il nous a donné le Verbe de Dieu qui est lui-même, non seulement pour l'entendre, mais pour en faire la nourriture de notre âme ; il nous a donné à manger son corps adorable, qui est le froment des élus, et à boire son sang, vin céleste qui fait germer les vierges. On voit ainsi combien est vraie la parole du Psalmiste : « Les yeux du Seigneur « sont sur les justes.... afin de délivrer leurs âmes de la mort et « de les sauver de la famine [2]. »

Autrefois, dans le Paradis terrestre, l'humanité entière puisa, dans un seul fruit, un poison tellement violent, qu'il fut pour elle la cause de la mort éternelle. Dieu avait dit, en effet, à nos premiers parents : « Du jour où vous mangerez de ce fruit, vous « mourrez de mort [3]. » Mais l'Eucharistie, pain vivant descendu du ciel, a rendu la vie à l'homme devenu la proie de la mort. Aussi Notre-Seigneur Jésus-Christ nous presse-t-il de recourir à cet aliment sacré. Avant l'institution de l'adorable Eucharistie, lorsqu'il ne faisait encore que préparer ses disciples à bien accepter ce don incomparable, il disait : « Travaillez, non pas en vue « de la nourriture qui périt, mais de celle qui demeure pour la « vie éternelle, et que le Fils de l'homme vous donnera ; car Dieu

1. Mittam famem in terram, non famem panis sed audiendi verbi Dei. (*Amos*, VIII, 11.)

2. Aperuit Joseph horrea tempore famis et ministrabat populis. Hoc de nostro dictum est : *Oculi Domini super justos*, et sequitur, *ut eruat a morte animas eorum et alat eos in fame*, nimirum illa quam Deus per Amos comminatur dicens : *Mittam famem in terram, non famem panis, sed audiendi verbi Dei.* In hac fame positus noster Joseph Christus Dominus ex horreis suis nobis divinam sui corporis annonam ministrat. (S. PROSPER., apud MANSI, *de Euch. et comm.*, disc. II.)

3. In quacumque enim die comederis ex eo, morte morieris. (*Genes.*, II, 17.)

« le Père l'a scellé de son sceau [1]. » Le sceau que Dieu avait imprimé sur cet aliment mystérieux était la vie immortelle dont la grâce est la semence et le gage. S. Bonaventure remarque que Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans le chapitre VI de l'Évangile de S. Jean, où il parle assez au long de la Très Sainte Eucharistie, lui attribue jusqu'à dix fois la vertu de communiquer la vie [2]. S. Augustin dit dans un sermon : « Boire ce calice, qu'est-ce, « sinon vivre ? Mangez la vie, buvez la vie et vous aurez la vie, « mais la vie complète [3]. » Dans le *canon* de la messe, un peu après la consécration, le prêtre prononce ces paroles : « Pain sa- « cré de vie éternelle, et calice de perpétuel salut : » *Panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ.*

Notre divin Sauveur nous affirme que sa chair est véritablement une nourriture et son sang véritablement un breuvage : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* S. Bonaventure demande pourquoi Jésus-Christ dit de sa chair qu'elle est *véritablement* une nourriture ? et il répond avec S. Augustin : « Les hommes désirent des aliments et de la boisson, pour n'avoir « plus ni faim ni soif. Or, un seul aliment et un seul breu- « vage peuvent produire cet effet dans toute sa vérité ; c'est l'ali- « ment et c'est le breuvage qui rendent immortel celui qui les « prend [4]. »

Si donc nous voulons vivre, mais vivre d'une vie bienheureuse et qui n'aura pas de fin, répondons aux ardents désirs de notre adorable Jésus. Mangeons le pain qu'il nous a préparé et buvons le vin qu'il nous offre. Mais nous savons que pour nous asseoir à la table du divin Roi, il faut en être digne. Éprouvons-nous nous-mêmes, puis mangeons de ce pain, buvons à ce calice et nous vivrons de la vie même de Jésus. Il nous a dit : « Celui qui « mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi

1. Operamini non cibum qui perit sed qui permanet in vitam æternam, quem Filius hominis dabit vobis ; hunc enim Pater signavit Deus. (*Joann.*, VI, 27.)

2. Decies reperitur hic actus vivificandi et attribuitur pani. (S. BONAVENT. in *Joann.*)

3. Illum bibere quid est nisi vivere ? Manduca vitam, bibe vitam, habebis vitam et integra est vita. (S. AUGUST., serm. II *de Verbis Apost.*)

4. Quæritur quid ait : *Vere est cibus ?* Et ad hoc respondet Augustinus, quod cibos et potus ideo appetunt homines, ut non esuriant neque sitiant, hoc autem non præstat veraciter, nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur, immortales facit. (S. BONAV. in *Joann.*)

« en lui [1]. » Pouvait-il trouver un moyen plus efficace de nous faire vivre qu'en s'incorporant à nous, lui qui est la vie substantielle? Aussi ajoute-t-il : « Comme mon Père qui est vivant m'a « envoyé et que moi je vis par mon Père, ainsi celui qui me « mange vivra aussi par moi [2]. » Sa vie sera parfaite, car c'est Jésus qui vivra en lui; et cette vie parfaite ici-bas sera le gage de la résurrection future, et le commencement d'une éternité de vie bienheureuse; car notre divin Sauveur dit encore : « Qui « mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le « ressusciterai au dernier jour [3]. »

II.

LA SAINTE COMMUNION, COURONNEMENT DES BIENFAITS DE DIEU ICI-BAS, NOUS FAIT AIMER LES CHOSES DU CIEL, MÉPRISER CELLES DE LA TERRE ET GOUTER LA SUAVITÉ DES BIENS SPIRITUELS.

S. Thomas [4] constate que Dieu a suivi une progression toujours croissante dans les bienfaits qu'il a départis à l'humanité, et signale les degrés par lesquels la souveraine libéralité du Seigneur s'est élevée jusqu'à le faire se donner lui-même à nous comme notre nourriture.

Le premier degré de la munificence divine envers nous a été la création du ciel et de la terre. C'est pour l'homme qu'il a fait ce monde visible et tout ce qu'il contient. On lit dans le Deutéronome : « Le Seigneur votre Dieu a créé le soleil, la lune et tous « les astres du ciel pour le service de toutes les nations qui sont « sous le ciel [5]. » Notre-Seigneur Jésus-Christ dit lui-même que notre Père céleste qui est dans le ciel fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants [6].

A ce premier degré de libéralité envers nous, Dieu en a joint

1. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. (*Joann.*, VI, 17.)
2. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem ; et qui manducat me, et ipse vivet propter me. (*Id.*, 58.)
3. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam æternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. (*Id.*, 55.)
4. *Opusc.* LVII, *de Venerab. Sacram. Altaris*, cap. V.
5. Solem et lunam et omnia astra cœli creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt.
6. (Ut sitis filii) Patris vestri qui in cœlis est : qui solem suum oriri facit super bonos et malos. (*Matth.*, V, 45.)

un second : il a donné à l'homme, pour le servir, les plus nobles des créatures, créatures raisonnables et célestes qui sont les anges. S. Paul nous le dit en termes exprès dans l'Épître aux Hébreux : « Les anges ne sont-ils pas tous des esprits chargés d'un minis-« tère, et envoyés pour l'exercer en faveur de ceux qui recueille-« ront l'héritage du salut [1] ? » Et de fait, nous voyons dans la Sainte Écriture que souvent ils ont rendu des services aux hommes. Ils continuent d'en rendre chaque jour, convertissant les pécheurs, les préservant des maux qui les menacent, et conduisant les justes au ciel.

Le troisième degré de la libéralité de Dieu envers les hommes est de s'être donné lui-même à nous, en se faisant le compagnon de notre pèlerinage ici-bas. « C'est lui qui est notre Dieu ; c'est « lui qui a trouvé la voie de la vraie science et qui l'a donnée à « Jacob, son serviteur, et à Israël son bien-aimé [2], » dit Baruch ; le prophète ajoute : « Après cela, il a été vu sur la terre, et il a de-« meuré avec les hommes. » C'est absolument, remarque S. Thomas, comme s'il disait : Dieu a donné aux hommes des préceptes pour qu'il ne s'écarte jamais d'une vie honnête et juste pendant son pèlerinage sur la terre ; et pour qu'il ne lui semblât pas trop pénible de suivre cette voie, il s'est fait homme et s'est associé ainsi à notre pèlerinage ici-bas.

On lit dans S. Luc : « Jésus parcourait les villes et les villages, « prêchant et annonçant le royaume de Dieu ; et les douze étaient « avec lui, ainsi que quelques femmes qu'il avait délivrées des esprits « malins et de leurs maladies [3]. » Lui qui est la bonté elle-même de Dieu, il réconforta par sa divine parole ceux dont il s'était fait le compagnon ; il les délivra des dangers qui les menaçaient ; il guérit leurs maladies ; il ressuscita leurs morts,

Cependant ce n'était pas encore à ce degré déjà si haut que la munificence de Dieu pour les hommes devait s'arrêter : elle en atteignit un quatrième. Le Fils de Dieu, devenu notre compagnon,

1. Nonne omnes sunt (angeli) administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. (*Hebr.*, I, 14.)

2. Hic est Deus noster.... Hic invenit omnem viam disciplinæ et tradidit illam Jacob puero suo, et Israel dilecto suo. Post hæc in terra visus est et cum hominibus conversatus est. (*Baruch*, III, 38.)

3. Et ipse iter faciebat per civitates et castella prædicans et evangelizans regnum Dei, et duodecim cum illo, et mulieres aliquæ quæ erant curatæ a spiritibus malignis et infirmitatibus. (*Luc.*, VIII, 1, 2.)

voulut être notre serviteur dans nos besoins. « Il s'est abaissé « lui-même, prenant la forme d'un esclave [1], » dit S. Paul. Il s'est fait le serviteur de tous, donnant à manger à ceux qui avaient faim, à boire à ceux qui avaient soif; il a lavé les pieds de ses apôtres, et il a fait cette déclaration : « Le Fils de l'homme n'est « pas venu pour être servi, mais pour servir [2]. »

Le Roi du ciel et de la terre, le Verbe divin fait homme pour être le serviteur des hommes! La bonté de Dieu pouvait-elle aller plus loin, et sa générosité franchir un cinquième degré? L'apôtre S. Paul nous répond : « Le Christ nous a aimés et s'est livré lui-« même pour nous, en oblation à Dieu et en hostie de suave « odeur [3]. » Déjà le Seigneur lui-même avait dit : « Le Fils de « l'homme est venu pour donner sa vie pour la rédemption d'un « grand nombre [4]. »

Nous arrivons enfin, toujours à la suite de S. Thomas, au sixième et suprême degré de la libéralité dont le Verbe de Dieu a voulu, ou plutôt dont il a pu user envers nous : car tout Dieu qu'il soit, pouvait-il faire davantage? Le Père Éternel nous a donné son Fils, et le Fils lui-même s'est donné à nous pour être notre nourriture. C'est à cet acte de bonté incompréhensible et que lui seul pouvait accomplir, que le Seigneur fait allusion, lorsqu'il dit, par la bouche du prophète Osée : « Et moi, comme le père nourricier « d'Éphraïm, je les portais dans mes bras, et ils n'ont pas com-« pris que je prenais soin d'eux. Je les attirais par les attaches « d'Adam, par les liens de la charité, et je serai pour eux comme « celui qui enlèverait le joug de dessus leurs joues, et je me suis « tourné vers lui afin qu'il eût à manger [5]. » Mais le prophète ne savait pas quelle serait la nourriture que Dieu donnerait à ceux dont il voulait être le père nourricier, à ceux qu'il porterait dans ses bras et dont il s'efforcerait d'attirer l'amour, en leur montrant de mille manières combien il les aimait lui-même. Notre-Seigneur

1. Semetipsum exinanivit, formam servi accipiens. (*Philipp.*, II, 7.)

2. Filius hominis non venit ministrari sed ministrare. (*Matth.*, XX, 28.)

3. Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis. (*Ephes.*, V, 2.)

4. Filius hominis (venit) dare animam suam redemptionem pro multis. (*Matth.*, XX, 28.)

5. Et ego quasi nutricius Ephraim portabam eos in brachiis meis, et nescierunt quod curarem eos. In funiculis Adam traham eos, in vinculis charitatis; et ero eis quasi exaltans jugum super maxillas eorum, et declinavi ad eum ut vesceretur. (*Ose.*, XI, 3, 4.)

Jésus-Christ nous dit de quel aliment il entend nous nourrir : « C'est moi qui suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne « dans le désert et sont morts. Voici le pain qui descend du ciel, « afin que si quelqu'un en mange, il ne meure point. Je suis le « pain vivant, moi qui suis descendu du ciel. Si quelqu'un mange « de ce pain, il vivra éternellement : et le pain que je donnerai, « c'est ma chair pour la vie du monde [1]. » C'est donc le Fils de Dieu fait homme qui se donne à nous pour nous servir d'aliment. Et parce qu'il s'agit d'une manducation réelle et non pas seulement spirituelle ou figurative, il a soin de dire et de répéter plusieurs fois, dans le même discours, que c'est sa chair qu'il nous donne, que c'est elle qui est véritablement pour nous une nourriture et que son sang est véritablement un breuvage : *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.* « Le Sei- « gneur qui est le bon pasteur, dit S. Grégoire, a donné sa vie pour « ses brebis, afin qu'en changeant en notre sacrement son corps et « son sang, il pût nourrir et rassasier de sa propre chair les brebis « qu'il avait rachetées [2]. » Agir ainsi, n'était-ce pas faire preuve d'un amour porté jusqu'aux limites les plus extrêmes? C'était beaucoup sans doute de se donner à nous pour être le compagnon de notre pèlerinage et notre serviteur dans nos besoins; c'est plus encore de se faire notre rédempteur; ce don néanmoins laisse une séparation entre le donateur et celui qui reçoit le don; au contraire, lorsqu'il se livre à nous comme notre nourriture, il n'y a plus ombre de séparation, mais union parfaite. En effet, la nourriture et celui qui la prend s'unissent pour n'être qu'un seul corps. C'est ce que le divin Sauveur nous fait entendre lorsqu'il dit : « Celui « qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en « lui. » La Sainte Eucharistie est donc le don par excellence, le couronnement de tous les dons que le Seigneur nous a faits, et nul autre ne témoigne au même point de son amour pour nous [3].

1. Ego sum panis vitæ. Patres vestri manducaverunt manna in deserto, et mortui sunt. Hic est panis de cœlo descendens : ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur. Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum : et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. (*Joann.*, VI, 48-52.)

2. Bonus pastor Dominus animam pro ovibus posuit, ut in sacramento nostro corpus suum, et sanguinem verteret, et oves quas redemerat, carnis suæ alimento satiaret. (S. Gregor. Magn., hom. XIV *in Evang.*)

3. Magnum est enim dare se in socium peregrinationis, et in servum necessitatis; majus in pretium redemptionis, tamen tale donum adhuc est in

En se donnant à nous dans la sainte communion, Notre-Seigneur Jésus-Christ fait plus en notre faveur que le serpent infernal ne promettait à Ève, en lui disant : « Vous serez comme des « dieux : » *Eritis sicuti dii*. Il nous dit, en effet : « Celui qui mange « ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et moi en lui : » *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in eo*. Et S. Paul n'hésite pas à dire : « Je vis, mais « ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi [1]. » Nous le mangeons : il demeure en nous et nous demeurons en lui ; nous vivons de sa vie, ou plutôt nous ne vivons plus, mais lui seul vit en nous. Sa vie, c'est son corps, son sang et son âme, sa vie, c'est sa divinité. La vie de l'Homme-Dieu, vie divine et vie humaine, est donc notre vie. Pouvons-nous vivre de la vie de Dieu et ne point partager la divinité de celui qui est notre vie et qui vit en nous ? S. Paul nous donne cet avertissement : « Glorifiez et por- « tez Dieu dans votre corps [2]. » N'est-ce pas ce que fait à la lettre celui qui reçoit dignement la très sainte communion ? Et en même temps qu'il porte ainsi Dieu, son âme est comme divinisée, selon la parole de Tertullien : « La chair est nourrie du corps et « du sang du Christ, afin que l'âme aussi soit engraissée de Dieu [3]. » S. Bernardin de Sienne s'écrie : « Oh ! qu'il est suave, qu'il est ai- « mable, qu'il est désirable, cet aliment qui fait de l'homme un « Dieu. Vraiment notre doux Jésus peut bien nous dire : Ame qui « m'appartiens, qu'ai-je pu faire de plus pour toi et que je n'ai « pas fait [4] ? »

Que pourrait ne pas nous donner celui qui s'est livré lui-même à nous pour être notre nourriture ? celui qui nous communique sa propre vie et sa divinité, autant qu'il est possible à l'homme

aliqua separatione ab eo qui datur, sed cum datur in cibum, datur non ad separationem aliquam, sed ad omnimodam unionem. Uniuntur enim in unitate corporis cibus et sumens. *Joann.*, VI, 57 : Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet et ego in illo. Et sic apparet in tali dono summa largitas divinæ bonitatis. (S. THOM., opusc. LVII *de Venerab. Sacram. Euch.*, cap. V.)

1. Vivo autem, jam non ego ; vivit vero in me Christus. (*Galat.*, II, 20.)

2. Glorificate et portate Deum in corpore vestro. (*I. Cor.*, VI, 20.)

3. Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur. (TERTULL., apud MANSI.)

4. O quam sapidus, quam amabilis et quam desiderabilis est cibus iste qui hominem facit Deum. Vere dicere nobis potest dulcis Jesus : *Quid ultra, anima mea, potui tibi facere et non feci ?* (S. BERNARD., t. II, serm. LIV.)

d'y participer pendant cette vie mortelle? Tous les biens les plus précieux accompagnent nécessairement pour nous ce couronnement des libéralités divines en notre faveur. Sans parler des dons d'ordre général que nous avons énumérés d'abord à la suite de S. Thomas, disons encore qu'avec la Sainte Eucharistie, nous entrons dès ici-bas en possession de la vie éternelle et bienheureuse, et qu'elle est pour nous un gage de la félicité qui nous est réservée au ciel.

Annonçant à ses disciples l'institution de l'Eucharistie, Notre-Seigneur Jésus-Christ leur affirme que ceux qui mangeront sa chair et qui boiront son sang posséderont, dès la vie présente, la vie éternelle et bienheureuse. Il leur dit, en effet : « Celui qui mange ma « chair et qui boit mon sang a la vie éternelle. » Il ne parle pas au futur, mais au présent : il ne dit pas que celui qui mange sa chair et boit son sang aura la vie éternelle, mais il affirme que déjà il la possède. Pourquoi, sinon parce que la sainte communion en est le gage, et qu'un gage, s'il est sérieux, équivaut à l'accomplissement même de la promesse? Un objet donné en gage, pour assurer le paiement d'une dette, doit être d'une valeur plus grande que le montant de cette dette. Aussi le saint concile de Trente a-t-il déclaré en propres termes que Jésus-Christ a voulu que « le « sacrement de l'Eucharistie soit le gage de notre gloire future et « de notre perpétuelle félicité [1]. » Et le prêtre, au moment de donner la sainte communion, ne dit-il pas à chacun de ceux qui vont la recevoir : *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam æternam :* « Que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde votre âme pour la vie éternelle? » Le Psalmiste avait dit : « Les pauvres mangeront et seront rassasiés [2]. » Veut-on savoir de quel rassasiement il parlait? Cet autre texte nous l'apprend : « Je serai rassasié lorsque votre gloire m'aura ap- « paru [3]. » Les pauvres, c'est-à-dire les humbles, et ceux qui désirent ardemment les biens célestes, mangeront le pain eucharistique; ils seront rassasiés de cet aliment divin, mais ils ne le seront pleinement qu'au jour où Dieu se montrera à eux dans sa gloire, c'est-à-dire lorsqu'ils posséderont enfin le bonheur du ciel.

1. Pignus prætereа id esse voluit futuræ nostræ gloriæ et perpetuæ felicitatis. (*Concil. Trident.*, sess. XIII.)
2. Edent pauperes et saturabuntur. (*Ps.* XXI, 27.)
3. Satiabor cum apparuerit gloria tua. (*Ps.* XVI, 15.)

Aussi S. Cyrille d'Alexandrie nomme-t-il la Sainte Eucharistie « un aliment qui nourrit l'immortalité : » *Cibum nutrientem immortalitatem* [1]. S. Thomas d'Aquin compare le sacrement de l'Eucharistie à l'arbre planté au milieu du paradis terrestre : « Le « corps du Christ, dit-il, est le fruit de vie ; il a la vertu de détruire « la damnation et de procurer la vie éternelle [2] ; » et S. Thomas de Villeneuve dit après lui : « Si vous trouviez un pain qui pût « vous conserver dans une santé parfaite jusqu'à l'âge de cent ans, « ne l'estimeriez-vous pas et ne le garderiez-vous pas comme le « plus précieux des trésors, comme la pupille de vos yeux ? Ne « préféreriez-vous pas ce pain à toutes les délices du monde ? Or « tel est le pain eucharistique. Il donne à celui qui le mange, non « pas une vie de cent ans, mais une vie éternelle, une vie pleine « de douceur, une vie bienheureuse, une vie dont le bonheur ré- « sulte de la plénitude de tous les biens [3]. » Et pour citer encore une parole du même saint : « Ce sacrement est le gage de l'héri- « tage éternel ; il est l'ancre unique de notre espérance, l'unique « asile où nous trouvons notre consolation ; par lui nous avons « confiance que nous serons un jour admis en présence de Dieu « lui-même, au ciel, dans le saint des saints [4]. »

C'est pour nous faire désirer plus ardemment ce bonheur du ciel que notre divin Sauveur nous donne comme aliment de notre âme son corps adorable qui en est le gage. Nourris de ce corps sacré, nous tendons nécessairement vers le lieu où nous jouirons de lui pleinement, sans énigme ni voiles, sans crainte de le perdre ni d'en être jamais privés. Il nous a dit lui-même : « En quelque « lieu que soit le corps, les aigles s'y rassembleront [5]. » Ce corps

1. S. Cyrill. Alex., lib. IV *in Joann.*

2. Corpus Christi est fructus vitæ, valens ad destructionem gehennæ et acquisitionem vitæ æternæ. (S. Thom., opusc. LVII *de Venerab. Sacram. Altaris.*)

3. Quid si panem quemdam invenires, qui vitam tuam per centum annos servaret incolumem, numquid illum quovis thesauro gratiorem haberes et custodires ? Numquid non sicut oculi pupillam panem illum servares ? Nonne illum omnibus mundi deliciis anteponeres ? Talis autem est Panis eucharisticus. Hic panis vitam edenti præstat, non centenariam, sed æternam vitam, jucundam vitam, omnium bonorum plenitudine felicissimam. (S. Thom. Villan., conc. I *in fest. Corpor. Christ.*)

4. Hoc sacramentum est pignus æternæ hæreditatis, hæc unica anchora spei nostræ, hoc unicum solatii nostri asylum, per hoc ad Dei conspectum intra sancta sanctorum cœlestes confidimus introire. (Id., conc. III *de Sacram.*)

5. Ubicumque fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilæ. (*Matth.*, XXIV, 28.)

adorable est au ciel. C'est un lieu bien éloigné, c'est une élévation bien sublime pour de pauvres créatures comme nous ; mais sa grâce nous donne des ailes. Nourris de lui, nous ne rampons plus sur la terre ; nous sommes des aigles et rien n'arrêtera notre vol, jusqu'à ce que nous ayons atteint le lieu où réside, dans toute sa gloire et son bonheur, celui qui s'est fait notre aliment ici-bas et dont nous avons expérimenté l'infinie douceur : car, « en quelque « lieu que soit le corps, les aigles s'y rassembleront. » L'expérience de chaque jour démontre que les âmes véritablement pieuses qui reçoivent souvent la sainte communion se détachent aisément des choses de la terre ; le ciel les attire et leurs pensées s'élèvent naturellement vers Dieu comme vers leur centre. La Sainte Écriture rapporte que le saint patriarche Abraham, après avoir vaillamment combattu pour délivrer Loth son neveu, et avec lui une foule d'autres prisonniers que plusieurs rois ennemis emmenaient de Sodome en captivité, répondit au roi de Sodome qui lui offrait toutes les dépouilles reprises sur les ennemis vaincus : « Je lève ma main vers le Seigneur, Dieu très haut, possesseur du « ciel et de la terre, que, depuis le fil de la trame jusqu'à la cour- « roie d'une chaussure, je ne recevrai rien de toi, afin que tu ne « dises pas : J'ai enrichi Abraham [1]. » Pourquoi ce refus ? Abraham n'avait pas témoigné jusque-là un semblable mépris des richesses ; il en avait au contraire amassé beaucoup, puisque ses serviteurs seuls suffisaient pour former une petite armée, et l'Écriture nous dit qu'il était très riche et possédait beaucoup d'or et d'argent [2]. Mais il s'était accompli un fait mystérieux : Melchisédech, roi de Salem et prêtre du Très-Haut, avait offert en sa présence un sacrifice de pain et de vin ; il avait béni le saint patriarche et reçu de lui la dîme de tout [3]. Le sacrifice de Melchisédech était la figure et la prophétie du sacrifice de nos autels. Abraham avait communié à cette figure, comme on le faisait lorsqu'on offrait des sacrifices, et Dieu lui avait communiqué par avance quelques-unes des grâces réservées à ceux qui, plus tard, mangeraient et boiraient le pain et le vin qui sont le corps et le

1. Levo manum meam ad Dominum Deum excelsum, possessorem cœli et terræ : quod a filo subtegminis usque ad corrigiam caligæ, non accipiam ex omnibus. (*Genes.*, XIV, 22.)

2. Erat autem dives valde in possessione auri et argenti. (*Id.*, XIII, 2.)

3. Melchisedech rex Salem proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi, benedixit ei. (*Id.*, XIX, 18, 19.)

sang de son divin Fils. Le détachement des biens de la terre fut le résultat de cette communion figurative, faite par le saint patriarche.

L'amour des biens de la terre est incompatible avec la sainte communion pieusement et fructueusement faite. Nul ne peut servir à la fois ces deux maîtres qui sont Dieu et l'argent. Notre-Seigneur Jésus-Christ nous en avertit en propres termes, et dans la parabole de ceux qui refusent de venir prendre part au repas somptueux qui leur a été préparé, il nous montre quels obstacles les attachements terrestres mettent à la participation au grand festin de l'Eucharistie, dont celui de l'Évangile est la figure [1]. Qu'allègue en effet le premier qui refuse de se rendre à l'invitation? Il dit : « J'ai acheté une maison de campagne, et il faut « que j'aille la voir. » Le second a acheté des bœufs qu'il désire essayer. Un troisième allègue, pour justifier son refus, qu'il vient de prendre une épouse. Les biens, les intérêts, les jouissances de la terre les retiennent. S'ils faisaient un effort sur eux-mêmes; si, pour un moment, ils secouaient le joug qui les opprime et prenaient la place que Dieu leur offre à son divin banquet, ils y trouveraient la force de conserver leur liberté et de vivre en enfants de Dieu, qui aspirent à l'héritage céleste. et non pas aux misérables choses qu'on appelle ici-bas richesses, dignités, plaisirs.

Mais si les riches, c'est-à-dire ceux qui font passer l'amour des choses de ce monde avant celui des biens célestes, s'excluent eux-mêmes de la table du divin Roi, les pauvres, ceux qui n'ont aucun attachement pour ce que le monde aime, se rendent avec empressement au banquet céleste qui leur est préparé, et les délices qu'ils y trouvent les éloignent de plus en plus de tout désir terrestre; car ils éprouvent la vérité de la parole du sage : « Vous « leur avez donné un pain venant du ciel, renfermant en soi tout « ce qui plaît [2]. »

Salomon avait sans doute en vue la manne dont Dieu nourrit le peuple juif dans le désert, lorsqu'il écrivit ces paroles que nous venons de rapporter, mais le Saint-Esprit qui l'inspirait annonçait, sous cette figure, un autre pain infiniment meilleur encore, le pain eucharistique, dont S. Cyprien dit quelque part : « Sa saveur

1. *Luc.*, XIV, passim.
2. Paratum panem de cœlo præstitisti, omne delectamentum in se habentem. (*Sap.*, XVI, 20.)

« est plus délicieuse que celle de la manne ; elle satisfait l'appétit « de ceux qui la mangent et les rassasie ; la saveur des viandes les « mieux préparées n'a rien qui excite au même point ; sa douceur « surpasse toutes les douceurs [1]. » Et comment n'en serait-il pas ainsi ? C'est l'Esprit saint qui donne lui-même à l'Eucharistie sa douceur et sa suavité. Or, le B. Albert le Grand fait cette remarque : « Il est dit de la bonté du Saint-Esprit par laquelle cet « aliment est préparé, qu'il est l'objet de la délectation du Père et « du Fils, la suavité qu'ils goûtent. Nous lisons en effet au livre « de la Sagesse : *Qu'il est bon et suave, votre Esprit, ô Sei-* « *gneur* [2] ! »

On lit dans la vie de S. Philippe de Néri que la douceur qu'il trouvait à consommer les saintes Espèces était si grande qu'il ne pouvait éloigner ses lèvres du calice dont il usait non seulement la dorure, mais l'argent même de la coupe. On le comprend lorsqu'on médite ces autres paroles du B. Albert le Grand : « Quelle pensez- « vous que soit la douceur du sang de ce sacrement, qui a coulé « d'une fontaine si douce et qui, puisé à cette fontaine, a été « transfusé dans un vase si doux ? Car la source de ce sang fut le « sang contenu dans les veines de la glorieuse Vierge, et c'est le « Saint-Esprit qui l'a puisé à cette source. Le vase dans lequel il a « été versé est le corps du Seigneur ; or, c'est de là qu'il coule dans « le sacrement, et du sacrement dans le cœur des fidèles [3]. »

Isaïe, le prophète évangéliste, comme on l'a nommé, parce qu'il annonçait avec une clarté saisissante les mystères futurs de la loi nouvelle, nous adresse cette exhortation : « Mangez une bonne « nourriture et votre âme se délectera en s'en engraissant [4]. » Est-ce donc que le prophète nous exciterait à la gourmandise ? On

1. Sapit amplius quam manna, implet et sapit edentium appetitus et omnia carnalium saporum irritamenta, et omnium exsuperat dulcedinum voluptates. (S. CYPRIAN., *de Cœna Domini.*)

2. De bonitate Spiritus sancti per quam iste cibus est conditus, quia ipse est Patris et Filii delectatio et condimentum, ut dicitur, *Sap.*, XII : O quam bonus et suavis est, Domine, Spiritus tuus. (B. ALBERT. MAGN., *de Euchar.*)

3. Quantæ putas dulcedinis est sanguis hujus sacramenti, qui de tam dulci fonte manavit, et a tam dulci fonte hauriente in tam dulce vas est transfusus ? Fons enim hujus sanguinis est sanguis in visceribus gloriosæ Virginis contentus ; hauriens hunc fontem Spiritus sanctus est ; vas in quod transfunditur, corpus Dominicum est, ex quo etiam manat in Sacramentum et ex Sacramento in corda fidelium. (ID., dist. III, tract. 1.)

4. Comedite bonum, et delectabitur in crassitudine anima vestra. (*Isa.*, LV, 2.)

ne saurait l'admettre et il faut chercher le sens spirituel que recèlent ses paroles. Un autre prophète, Zacharie, nous le fait connaître lorsqu'il dit : « Qu'est-ce que le Seigneur a de bon et de « beau, sinon le froment des élus et le vin qui fait germer les « vierges [1] ? » c'est-à-dire la Sainte Eucharistie. L'Ecclésiaste parle à peu près comme le prophète Isaïe : « J'ai donc loué la joie, dit-il, « parce qu'il n'était, pour l'homme, rien de meilleur sous le soleil « que de manger, de boire et de se réjouir [2]. » Des philosophes païens ont pris cette maxime à la lettre pour règle de conduite, et trop de gens, hélas ! les imitent en ce point ; mais l'Apôtre nous déclare que « le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et « dans le manger [3], » et Salomon, le plus sage des rois, ne pouvait pas enseigner la doctrine d'Épicure. Le véritable sens de ces paroles nous est révélé par ce commentaire de S. Thomas : « *J'ai « loué par-dessus tout la joie*, mais la joie véritable, *parce qu'il « n'était pour l'homme rien de meilleur sous le soleil*, en ce « monde, *que de manger* le pain qui est descendu du ciel, *et de « boire* le vin qui réjouit le cœur de l'homme, c'est-à-dire le « sang du Seigneur [4]. » C'est à ce pain, c'est à ce vin que se rapportent uniquement les paroles dictées à l'Ecclésiaste par l'Esprit de Dieu ; c'est dans la Sainte Eucharistie que sont renfermées ces délices incomparables, auprès desquelles toutes les jouissances que procurent les choses de la terre ne sont rien. L'âme ne peut trouver qu'en Dieu seul une joie véritable, car il est « le Dieu de « toute consolation [5], » et c'est dans l'Eucharistie qu'il communique le plus largement ses consolations et ses joies, parce qu'il s'y donne lui-même tout entier à ceux qui reçoivent cet auguste sacrement.

Aussi voyons-nous dans la vie des saints mille exemples de ces douceurs infinies dont souvent il plaisait au Seigneur de les favoriser lorsqu'ils communiaient. Pour ne citer que sainte Marie-

1. Quid enim bonum ejus est, et quid pulchrum ejus, nisi frumentum electorum et vinum germinans virgines ? (*Zachar.*, IX, 17.)
2. Laudavi igitur lætitiam, quod non esset homini bonum sub sole nisi quod comederet et biberet, atque gauderet. (*Eccle.*, VIII, 15.)
3. Non est regnum Dei esca et potus. (*Rom.*, XIV, 17.)
4. Laudavi præ omnibus lætitiam *veram*, quod non esset homini sub sole melius *in hoc mundo*, nisi quod comederet panem, *scilicet* qui de cœlo descendit, et biberet vinum, qui lætificat cor hominis, *scilicet sanguinem Domini*. (S. THOM., opusc. LVII.)
5. Deus totius consolationis. (*II. Cor.*, I, 3.)

Madeleine de Pazzi, toute jeune encore et avant de pouvoir être admise elle-même à la sainte table, elle éprouvait une jouissance indicible à se presser sur le sein de sa mère, les jours où cette pieuse mère avait communié, et comme on lui en demandait la raison, elle répondait simplement : Je sens l'odeur de la divinité. C'est que, selon l'explication que S. Laurent Justinien donne de ces paroles de la Sagesse : « Mes délices sont d'être avec les enfants « des hommes, » ce n'est pas tant pour y trouver des délices que pour nous communiquer les siennes, que notre divin Sauveur se plaît avec nous [1]. Mais il ne peut se plaire avec nous, il ne peut nous faire part de ses joies ineffables que si nous nous efforçons de lui rendre agréable le séjour qu'il daigne faire en nous.

CHAPITRE XVI

DE LA PRÉPARATION A LA SAINTE COMMUNION ET DE LA CONDUITE A TENIR APRÈS L'AVOIR FAITE

I. Dispositions essentielles. — II. Dispositions souhaitables. — III. Action de grâces et conduite à tenir après la sainte communion.

I.

DISPOSITIONS ESSENTIELLES POUR BIEN FAIRE LA SAINTE COMMUNION

On lit au livre de l'Ecclésiastique : « Ceux qui craignent le Sei- « gneur prépareront leur cœur, et, en sa présence, ils sanctifieront « leurs âmes [2]. » L'auteur inspiré de ce livre ne pensait qu'à la présence de Dieu, qui est partout en vertu de son essence. Cependant il regardait comme inadmissible que ceux qui ont la crainte de Dieu ne veillent pas sur eux-mêmes, et ne s'efforcent pas d'être dignes de paraître devant lui. A combien plus forte raison cette préparation lui eût-elle paru indispensable, s'il s'était agi de s'approcher du Dieu fait homme, de le toucher, de se nourrir de sa

1. Exhibuit se ut tecum habitet, ut de te lætetur ; suis tecum deliciis perfruatur, quemadmodum in Sapientiæ volumine testatur dicens : *Et deliciæ meæ esse cum filiis hominum ;* non quidem ut suas a filiis hominum captet delicias, sed ut cum filiis hominum communicet proprias. (S. LAUR. JUST., serm. *de Euchar.*)

2. Qui timent Dominum præparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas. (*Eccli.*, II, 20.)

chair adorable et de son sang divin, cachés sous les apparences du pain et du vin dans la Très Sainte Eucharistie?

On lit dans l'Évangile selon S. Matthieu qu'après que Notre-Seigneur eut expiré sur la croix, « quand il se fit soir, il vint un « homme riche d'Arimathie, du nom de Joseph, qui était disciple « de Jésus. Cet homme vint à Pilate et lui demanda le corps de « Jésus. Alors Pilate commanda que le corps lui fût remis. Ayant « donc reçu le corps, Joseph l'enveloppa dans un linceul blanc; et il « le fit mettre dans un sépulcre tout neuf qu'il avait fait tailler « dans le roc; ensuite il roula une grande pierre à l'entrée du sé- « pulcre, et s'en alla [1]. » Que de zèle et que de soins de la part de cet homme juste, pour donner au corps inanimé de Jésus une sépulture qui ne soit pas trop indigne de lui. Il ne craint pas de se présenter devant Pilate qui venait de condamner Jésus-Christ et de le livrer à la fureur des bourreaux. Il ne redoute ni les sarcasmes ni les violences dont les Juifs vont peut-être l'accabler, à la vue des honneurs dont il se propose d'entourer leur victime; il choisit les linges les plus précieux qui soient à sa disposition, pour ensevelir ce corps adorable; il lui cède le tombeau tout neuf, qu'il s'était préparé pour lui-même, avec un soin jaloux. Et pour que nul ne puisse violer ce tombeau et manquer de respect envers ce divin corps, il ferme, avec une pierre énorme, ce lieu où il l'a déposé. — Il ne s'agissait cependant que du corps inanimé de Jésus, de ce corps souillé de sang et déchiré par mille blessures. La conduite du juste Joseph nous enseigne de quelle préparation nous avons besoin lorsque nous nous proposons de recevoir dans notre cœur, non plus seulement le corps privé de vie de notre divin Maître, mais son corps ressuscité, son corps resplendissant d'une gloire immortelle, et avec lui, son sang, son âme et sa divinité.

L'apôtre S. Paul donnait aux fidèles de Corinthe ce grave avertissement : « Quiconque mangera ce pain et boira le calice du Sei- « gneur indignement sera coupable du corps et du sang du « Seigneur. Que l'homme donc s'éprouve lui-même et qu'il mange « ainsi de ce pain et boive de ce calice. Car quiconque en mange « et en boit indignement mange et boit son jugement, ne discer- « nant pas le corps du Seigneur [2]. » L'homme ne peut pas, il est

1. *Matth.*, XXVI, 57 et seq.
2. Itaque quicumque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo,

vrai, connaître d'une manière absolue. sans une révélation particulière, s'il est digne d'amour et de haine ; mais il peut, en examinant sérieusement l'état de son âme, acquérir une certitude morale que ses dispositions sont suffisantes pour s'approcher de la sainte communion, et Dieu n'en exige pas plus de notre faiblesse : sa miséricorde infinie se charge de suppléer à ce qui manquerait, sans qu'il y ait négligence ou mauvaise volonté de la part de celui qui le reçoit. Il nous importe donc de connaître au moins les dispositions nécessaires, pour nous approcher dignement et avec fruit de cet adorable sacrement. Ici encore on se contentera, sans entrer dans de longs développements, d'indiquer ce qu'il importe le plus à chacun de connaître.

I. *Il faut approcher de la Sainte Eucharistie avec droiture d'intention.* — Notre-Seigneur Jésus-Christ a institué le très saint sacrement de l'Eucharistie pour notre salut : c'est donc en vue du salut de notre âme que nous devons y recourir. Qu'à cette intention première, il s'en joigne parfois une autre ; que l'on se détermine à faire la sainte communion, parce que les convenances le demandent, parce qu'on veut être agréable à telle personne, ou que l'on craint de contrister quelqu'un, ces motifs et d'autres semblables, honnêtes en eux-mêmes, ne vicient point l'acte saint que l'on fait en communiant, pourvu qu'ils ne soient que secondaires et que l'on recherche avant tout et principalement le bien de son âme et la gloire de Dieu. Vouloir se servir du corps et du sang de Notre-Seigneur pour satisfaire sa vanité, ou pour toute autre cause indigne d'un si grand sacrement serait une véritable profanation.

Dieu avait ordonné aux Hébreux de manger l'agneau pascal avec des pains sans levain. Cette condition que les pains fussent azymes avait une signification mystique. S. Paul nous la fait connaître lorsqu'il dit : « Notre agneau pascal, le Christ, a été immolé. « C'est pourquoi mangeons la pâque, non avec un vieux levain, « ni avec un levain de malice et de méchanceté, mais avec les « azymes de la sincérité et de la vérité [1]. » C'est bien le divin Agneau

et sic de pane illo edat, et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini. (*I. Cor.*, XI, 27-29.)

1. Etenim Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur non in fermento veteri, neque in fermento malitiæ et nequitiæ, sed in azymis sinceritatis et veritatis. (*I. Cor.*, V, 7, 8.)

qu'il faut rechercher, c'est bien lui et non pas autre chose qu'il faut désirer au plus intime de son cœur, lorsqu'on approche de la sainte table; sinon l'on s'expose à tomber sous le coup de cette prescription de la loi : « Celui qui mangera du pain fermenté, son « âme périra du milieu du peuple d'Israël [1]. » Était-ce donc un si grand crime de manger avec la pâque du pain qui fût levé, pour que ce manquement fût puni de mort chez les Israélites? En soi, la faute eût été légère peut-être, mais la pâque représentait la Sainte Eucharistie, le levain l'intention mauvaise, la malice, et il ne faut pas que l'ombre même de la malice et de la méchanceté se montre, dès qu'il est question de cet auguste sacrement; les azymes de la sincérité et de la vérité sont seuls admis, nous dit S. Paul.

II. *Examen de la conscience.* — S'éprouver soi-même selon la recommandation de l'Apôtre : « Que l'homme s'éprouve lui-même, « et qu'il mange ainsi de ce pain. » Assurément S. Paul ne défend pas de demander l'avis des personnes sages, surtout du directeur de la conscience, lorsqu'on se propose de faire la sainte communion. Mais les personnes auxquelles nous pouvons demander conseil ne connaissent de nos dispositions que ce que nous leur en manifestons extérieurement; nous seuls pouvons nous rendre compte de ce qui se passe au plus profond de notre âme, et encore est-il nécessaire que nous y regardions avec une attention sérieuse, si nous ne voulons pas être trop exposés à commettre des erreurs regrettables. C'est donc l'examen de la conscience que S. Paul nous demande avant la communion. On peut appliquer ici ces paroles du saint homme Job : « Avant que je mange, je soupire; et comme « les eaux qui débordent, ainsi sont mes rugissements [2]. » Avant de manger le pain sacré que Jésus-Christ nous a préparé, nous aussi nous devons soupirer, et pousser en quelque sorte des rugissements de douleur au souvenir de nos fautes et à la pensée de notre indignité. Mais comment le ferons-nous si, par un examen sérieux et attentif de notre conscience, nous ne nous sommes pas rendu compte de ces fautes qu'il nous faut pleurer et dont, si elles sont graves, il est nécessaire d'aller chercher le pardon au tribunal de la pénitence?

1. Qui comederit fermentatum, peribit anima ejus de cœtu Israel. (*Exod.*, XII, 19.)

2. Antequam comedam suspiro, et tanquam inundantes aquæ, sic rugitus mei. (*Job*, III, 24.)

Dans l'Arche d'alliance, on conservait la manne que contenait un vase d'or, et la verge d'Araon. La manne, c'est la Sainte Eucharistie ; la verge représente la correction qui doit être infligée pour les fautes commises. Mais qui peut infliger une juste correction pour des fautes qu'il ne connaîtrait pas ? Qui peut être sûr qu'il n'y a pas en lui quelque défaut, quelque faute réclamant l'usage de la verge, c'est-à-dire de la pénitence, et que son cœur est véritablement un vase d'or, digne de renfermer la manne céleste, sans un examen attentif et approfondi ? « L'honneur du roi « aime le jugement [1], » dit le Psalmiste, et Dieu tient à l'honneur de son divin Fils présent dans l'Eucharistie ; instruisons donc soigneusement notre cause et jugeons-nous nous-mêmes, lorsque nous voulons communier, sinon Dieu nous jugera et nous savons ce que disait encore David : « Si vous observez les iniquités, « Seigneur, Seigneur, qui soutiendra [2] » la rigueur de votre jugement ?

III. *Douleur et contrition.* — Dieu dit à Adam : « A la sueur « de votre front vous vous nourrirez de pain. » On connaît le sens littéral de cette parole qui condamnait l'homme coupable à un travail pénible, mais en même temps moralisateur, plus que cela, sanctificateur, s'il savait en user. Mais à côté de ce sens, il en est un autre. Le pain matériel n'est que l'image du pain immatériel et céleste, de l'adorable Eucharistie. Ce pain sacré ne doit aussi se manger que mérité par le travail et les larmes de la pénitence. Si l'on veut récolter dans la joie le froment des élus, c'est dans les larmes qu'il en faut premièrement jeter la semence. Comment d'ailleurs prendre place à la table de celui que nous avons offensé, car tout homme pèche, sans lui témoigner d'abord une douleur sincère de nos offenses envers lui ? Comment manger le pain vivant descendu du ciel, si nous ne détestons pas la mort et ce qui y conduit ? Comment ne faire qu'un avec notre Sauveur, si nous aimons encore, si nous ne haïssons pas les maux auxquels il est venu nous arracher au prix de tant de travaux, de tant de sang versé, et de sa mort même ? Celui qui ne déteste pas le péché n'aime pas Jésus cloué sur la croix par le péché ; celui qui ne regrette pas amèrement d'avoir causé les souffrances et la mort de Jésus ne peut espérer

1. Honor regis judicium diligit. (*Ps.* XCVIII, 3.)
2. Si iniquitates observaveris, Domine, Domine quis sustinebit? (*Ps.* CXXIX, 3.)

que Jésus viendra en ami dans son cœur, pour s'unir à lui et le combler de toutes ses grâces. N'espérons pas que des actes purement extérieurs, fussent-ils excellents en eux-mêmes, pourront nous rendre dignes d'approcher de la sainte table, si les sentiments que Dieu attend de nous ne les accompagnent pas. Or David nous dit quels doivent être ces sentiments : « Le sacrifice que Dieu « désire est un esprit brisé de douleur : vous ne dédaignerez pas, « ô Dieu, un cœur contrit et humilié [1]. »

Dans la vision rapportée au chapitre neuvième des prophéties d'Ezéchiel, le Seigneur dit aux six hommes chargés d'exercer les arrêts de sa justice : « Traversez la cité et frappez ; que votre œil « n'épargne pas et n'ayez pas de pitié. Le vieillard, le jeune « homme et la vierge, l'enfant et les femmes, tuez-les jusqu'à ex- « termination complète : mais ne tuez personne sur qui vous verrez « le *thau;* et commencez par mon sanctuaire [2]. » Le thau représente la croix, et la croix c'est la pénitence, la contrition, la douleur sincère des péchés. Dieu veut que l'exécuteur de sa justice frappe d'abord ceux qui ne seraient pas marqués de ce signe, et qui cependant seraient dans son sanctuaire, approcheraient de son autel. Qui donc oserait s'avancer jusqu'à la table sainte, et participer au plus redoutable des mystères, s'il ne portait cette marque de la croix, ce signe de la douleur des péchés et de la contrition sincère ?

IV. *Changement de vie.* — On lit dans l'Apocalypse : « Que ce- « lui qui est juste devienne plus juste encore ; que celui qui est « saint se sanctifie encore [3]. » Tous les hommes, quelque avancés dans la vertu qu'on les suppose, ont donc besoin de travailler sans cesse à devenir meilleurs ; à plus forte raison ceux dont la vie est peu chrétienne, ceux qui tombent fréquemment dans des péchés même graves, doivent-ils s'efforcer de changer de conduite et d'embrasser une vie plus digne de Dieu, dès qu'ils se proposent de recevoir la sainte communion.

1. Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum Deus non despicies. (*Ps.* L, 18.)

2. Transite per civitatem,.... et percutite ; non parcat oculus vester, neque misereamini. Senem, adolescentulum et virginem, parvulum et mulieres, interficite usque ad internecionem ; omnem autem super quem videritis thau, ne occidatis. (*Ezech.*, IX, 5, 6.)

3. Qui justus est justificetur adhuc; qui sanctus est sanctificetur adhuc. (*Apoc.*, XXII, 11.)

Lorsque le patriarche Jacob se prépara, sur l'ordre du Seigneur, pour offrir un sacrifice, en reconnaissance de tous les bienfaits dont il avait été comblé, il ordonna à tous ceux qui composaient sa maison de se purifier et de rejeter les faux dieux, pour être dignes de participer à cette action sainte. « Ils lui donnèrent donc tous les « dieux étrangers qu'ils avaient, et les pendants qui étaient à leurs « oreilles, et il les enfouit sous le térébinthe qui est derrière la « ville de Sichem [1]. » Béthel, comme Bethléem, signifie *la cité de pain*, et le sacrifice que Jacob allait y offrir était l'image de celui dans lequel nous offrons à Dieu un pain qui n'est autre que son divin Fils lui-même. A cause du sacrifice de l'Eucharistie, et par respect pour lui, il était nécessaire que ceux qui allaient participer au sacrifice offert par Jacob, et manger la chair des victimes fussent purs de toute faute grave contre Dieu, et de tout attachement illicite. Ils rejetèrent donc leurs idoles et les hochets de la vanité, et Jacob enfouit le tout dans la terre pour que nul ne pût revenir aux pratiques coupables de sa vie passée. C'était un changement de vie que le patriarche exigeait d'eux, avant de les admettre à prendre part au sacrifice figure de l'Eucharistie. Tout arrivait en figure aux saints patriarches, et Dieu, qui dirigeait toutes choses, nous apprenait ainsi que quiconque veut avoir part à son divin sacrifice et se nourrir de la chair de la victime sacrée doit, avant tout, rejeter toute idole de son cœur, ne préférer ni n'égaler rien à Dieu dans son estime et son amour, et savoir se dépouiller pour lui, lorsqu'il le demande, des biens et des vanités du monde.

Nous trouvons encore dans la Genèse une autre image symbolique du soin qu'il faut avoir de se détacher de ses péchés, de ses vices et de ses passions, lorsqu'on se prépare à communier.

La famine prédite par Joseph était venue ; les Égyptiens avaient déjà épuisé toutes leurs provisions particulières et même l'argent qu'ils pouvaient avoir. Alors ils vinrent demander du pain à Joseph, et Joseph leur dit : « Amenez-moi vos troupeaux, et pour « eux je vous donnerai du pain [2]. » Ces animaux, ces bêtes sans

1. Jacob vero convocata omni domo sua, ait : abjicite deos alienos qui in medio vestri sunt, etc.... Dederunt ergo ei omnes deos alienos quos habebant, et inaures quæ erant in auribus eorum ; et ille infudit ea subter terebinthinum quæ est post urbem Sichem. (*Genes.*, XXXV, 2, 4.)

2. Adducite pecora vestra, et dabo pro eis vobis panes. (*Genes.*, XLIX, 21.)

raison qu'il fallait amener à Joseph et lui livrer, représentaient les mauvais instincts avec les actes qu'ils inspirent, dont il faut se défaire si l'on veut recevoir de Jésus-Christ, le véritable Joseph, le pain de vie qui est descendu du ciel et qui n'est autre que lui-même.

Pourquoi le peuple d'Israël était-il obligé de sortir du camp pour recueillir la manne dont Dieu voulut bien le nourrir pendant quarante ans, sinon pour nous marquer que nous devons sortir de notre vie habituelle, lorque nous voulons, à notre tour, nous rassasier du pain des anges. « Si nous désirons manger dignement « ce pain qui est descendu du ciel, cette chair de l'Agneau de « Dieu, dit Paschase Rathbert, nous devons renoncer à toutes les « œuvres du péché, et chercher à purifier nos âmes devant Dieu [1]. »

Pourquoi, aux noces de Cana, notre divin Sauveur, avant de changer l'eau en vin sur la demande de sa très sainte Mère, attendit-il que la provision que l'on avait faite fût totalement épuisée? S. Ambroise nous en donne la raison. Jésus-Christ préparait pour son Église un nouveau sacrifice et un nouveau festin ; or il ne voulait pas qu'aucun élément des sacrifices anciens et des aliments figuratifs de la loi judaïque, qui étaient si peu de chose à ses yeux, demeurât mêlé aux sublimes mystères qu'il allait instituer en notre faveur. Il aima mieux transformer la nature qu'unir ensemble des choses si diverses [2].

Il faut donc, lorsqu'on désire communier, selon le conseil de l'Apôtre, se purifier de l'ancien levain, afin d'être une pâte nouvelle ; il faut, comme il dit encore, se dépouiller du vieil homme avec ses œuvres, et revêtir le nouveau, c'est-à-dire Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il n'y a pas d'accord possible entre Dieu et le démon, entre les œuvres du Seigneur et celles de Satan. Quiconque veut revêtir le Christ, ou plutôt se nourrir de sa chair adorable pour vivre en lui, quiconque veut faire les œuvres de Dieu et travailler ainsi en vue de la nourriture qui demeure pour la vie éternelle, doit repousser bien loin le démon et ses œuvres. S'il ne renonce entièrement à ce qu'il y avait de coupable dans sa vie ancienne, il

1. Si volumus panem illum qui de cœlo descendit, et Agni Dei carnes digne comedere, necesse est ab omnibus peccati operibus vacare, purificationemque mentis apud Deum dirigere. (PASCHAS., lib. *de Corpore et sanguine Domini.*)

2. Non vinum miscuit sed aquam mutavit in vinum, ne quid in sacro convivio vilitatis Judaïcæ resideret; maluit naturam vertere, quam adulterare substantiam. (S. AMBROS., in cap. I *Isa.*)

ne peut pas vivre de la vie de Jésus-Christ, et la Sainte Eucharistie, pain de vie pour les âmes bien disposées, sera pour lui un pain de condamnation et de mort.

V. *Grâce de Dieu.* — Il est dit au commencement de l'histoire de l'humanité, dans la Bible, que Dieu accepta en odeur de suavité les sacrifices d'Abel, mais qu'il dédaigna ceux de Caïn. Sans doute cette conduite de Dieu, si différente entre les deux frères, avait sa cause dans leurs dispositions intérieures. Abel était simple, confiant et bon ; il était pieux, tandis que Caïn prouva bientôt que son âme était en proie à la jalousie et à l'envie, poussées jusqu'à faire de lui le meurtrier de son frère. Des sacrifices offerts avec des dispositions intérieures si coupables ne pouvaient pas être agréables au Seigneur. S'il avait vaincu et dominé ses passions, Dieu lui aurait su gré de ses luttes, et aurait accepté ses sacrifices.

Lorsque Abraham revint de son expédition victorieuse contre les cinq rois, qui avaient ravagé Sodome et emmené Loth prisonnier, Melchisédech offrit au Seigneur le pain et le vin figures de l'Eucharistie, et sans doute, quoique la Sainte Écriture ne le dise point, Abraham participa à cette oblation, en goûtant à cette offrande, comme il se faisait pour la plupart des sacrifices. Or ce ne fut qu'après la victoire remportée par le saint patriarche qu'il lui fut donné de participer en figure à l'oblation de la Sainte Eucharistie. Avant cette faveur, il lui fallait d'abord triompher des ennemis qu'il avait à combattre. Et quand ce saint patriarche offrit l'hospitalité aux anges du Seigneur, pourquoi voulut-il leur laver les pieds avant de leur servir le pain, autre figure du Très Saint Sacrement, sinon parce qu'il faut une grande pureté pour y participer ?

Moïse fut averti par le Seigneur de n'approcher du buisson ardent qu'après avoir ôté sa chaussure ; on sait avec quelle rigueur la plus grande pureté corporelle était exigée de ceux qui remplissaient quelque fonction du culte dans la loi ancienne : il fallait être pur pour porter les vases du Seigneur : *Mundamini qui fertis vasa Domini* [1].

Dans la parabole des vierges sages et des vierges folles, pourquoi l'Époux dit-il à ces dernières, qui voulaient entrer pour avoir

1. *Isa.*, LII, 11.

part au festin : « Je ne vous connais pas : » *Nescio vos ?* Uniquement parce qu'elles n'avaient pas d'huile dans leurs lampes, lorsque le cortège nuptial arriva. L'huile est le symbole de la grâce. Sans la grâce on ne saurait prendre part au banquet divin ; et si l'on voulait quand même manger le pain du Seigneur, ce ne serait pas un pain de vie, mais la mort et le jugement que l'on mangerait.

Pour la dernière cène, pendant laquelle il voulut instituer l'adorable sacrement de son amour, notre divin Sauveur fit à ses disciples des recommandations toutes particulières. Il voulut que l'appartement dans lequel cette merveilleuse invention de l'amour de Dieu allait se réaliser fût grand et bien meublé : la première salle venue ne suffisait pas, mais il en fallait une que Jésus-Christ lui-même avait choisie et que les disciples reconnaîtraient à la marque qu'il leur donnait. C'est ainsi que pour communier, il faut un cœur large, bien préparé, que ne dépare aucune souillure, mais que des meubles convenables, c'est-à-dire des vertus, rendent agréable aux regards du Seigneur. Par la sainte communion, il vit en celui qui le reçoit : y vivrait-il ? y pourrait-il demeurer même un instant, si le cœur dans lequel il serait reçu était souillé par le péché et habité par le démon son ennemi ?

Pour en revenir une fois encore aux paroles de l'Apôtre : « Que « l'homme donc s'éprouve lui-même et qu'il mange ainsi de ce « pain et boive de ce calice. »

S'éprouver, dit S. Grégoire, c'est ici, selon la pensée de l'Apôtre, montrer que l'on est digne de participer à la cène du Seigneur, parce qu'on s'est entièrement délivré de l'iniquité du péché [1]. »

VI. *Fidélité aux commandements de Dieu.* — On lit dans l'Exode : « Moïse, lorsqu'il descendit de la montagne du Sinaï, « portait les deux tables du Testament [2]. » D'après Tertullien, Moïse représente en cette circonstance ceux qui s'approchent pour recevoir la sainte communion [3]. Ils doivent, comme lui, porter dans les mains les deux tables de la loi, c'est-à-dire accomplir exactement les œuvres qu'elles imposent. Dieu n'admet à sa

1. Quid enim est hoc se probare, nisi evacuata peccatorum nequitia, se probatum ad dominicam cœnam exhibere ? (S. Gregor., in *I. Reg.*)

2. Cum descenderet Moyses de monte Sinai, tenebat duas tabellas testimonii. (*Exod.*, xxxiv, 19.)

3. Tertull., *de Jejunio*, cap. vi.

table que des serviteurs fidèles, et la fidélité se prouve principalement par les œuvres, sans lesquelles les paroles sont peu de chose. C'est par nos œuvres que nous sommes justes et ce sont les justes que Dieu appelle au festin sacré qu'il nous a préparé, selon cette parole de David : « Que les justes prennent part à des « festins [1]. » La pensée du prophète s'élève plus haut qu'à des festins matériels ; ce n'est pas à de tels plaisirs qu'il invite les justes, car d'autres qu'eux s'y livrent chaque jour ; mais il est un banquet auquel les justes seuls sont appelés à prendre part : c'est le banquet eucharistique. Nul n'a le droit de s'y asseoir s'il n'est pas juste, s'il ne porte pas dans ses mains les tables de la loi, comme Moïse descendant du Sinaï, c'est-à-dire s'il ne garde pas fidèlement les préceptes du Seigneur.

La Sainte Eucharistie est, en effet, le Pain des anges ; c'est le nom que l'Écriture lui donne en l'annonçant sous la figure de la manne : « L'homme a mangé le pain des anges [2], » dit David ; et ailleurs : « Bénissez le Seigneur, vous tous ses anges, puissants « en force, accomplissant sa parole pour obéir à la voix de ses or- « donnances ; bénissez le Seigneur, vous toutes ses armées cé- « lestes, vous ses ministres qui faites sa volonté [3]. » Qui oserait manger le pain des anges, s'il ne leur ressemblait pas, par ce point du moins où il est ordonné et facile à tous de leur ressembler, la fidélité à la loi de Dieu ?

C'est le Fils de Dieu qui nous a donné la loi à laquelle nous sommes tenus d'obéir. Il est notre législateur ; et il est en même temps le Dieu qui se donne à nous dans l'Eucharistie. Le divin Législateur ne saurait accorder la faveur infinie de s'unir à eux par le sacrement de son amour, à ceux qui mépriseraient les lois qu'il leur a imposées. Il ne veut accorder ce bienfait, cette bénédiction suprême qu'à ceux qui s'efforcent d'en être dignes. A ceux-là seulement, « le Législateur donnera sa bénédiction, et ils iront « de vertu en vertu [4]. »

VII. *Ferme propos de ne plus pécher à l'avenir.* — Le Sei-

1. Justi epulentur. (*Ps.* LXVII, 4.)
2. Panem angelorum manducavit homo. (*Ps.* LXXVII, 25.)
3. Benedicite Domino omnes angeli ejus ; potentes virtute, facientes verbum illius, ad audiendam vocem sermonum ejus. Benedicite Domino omnes virtutes ejus, qui facitis voluntatem ejus. (*Ps.* CII, 20, 21.)
4. Etenim benedictionem dabit legislator. Ibunt de virtute in virtutem. (*Ps.* LXXXIII, 8.)

gneur voulut que les Israélites captifs en Égypte n'immolassent l'agneau pascal que lorsque l'heure de leur affranchissement fut venue. Ils le mangèrent debout, les reins ceints, les chaussures aux pieds et le bâton à la main, comme des voyageurs qui quittent un pays pour n'y plus revenir. Dieu ne voulait pas qu'une fois sortis de l'Égypte ils y revinssent jamais. C'est ainsi qu'après avoir mangé le divin Agneau qui se donne à nous dans l'Eucharistie, nous ne devons jamais retourner dans la terre du péché et de l'esclavage. Libres de la liberté des enfants de Dieu, il nous est interdit de courber de nouveau nos épaules sous le joug du démon. Il nous faut marcher d'un pas ferme dans le chemin de la terre promise, qui est le chemin de la justice; il nous faut courir dans la voie des commandements de Dieu, et profiter de ce que nos cœurs sont dilatés par la présence de Jésus.

Lorsque Joseph d'Arimathie eut enseveli le corps du Sauveur et l'eut placé dans le sépulcre, il roula à l'entrée une grosse pierre, pour le fermer complètement. N'est-ce pas la coutume de fermer les tombeaux, et pourquoi l'Évangile rapporte-t-il une circonstance que personne n'eût mise en doute, même s'il n'en avait point parlé ? Entre autres raisons il y a celle-ci, que le sépulcre du Seigneur représente le cœur dans lequel il est descendu par la sainte communion. Ce cœur doit être fermé, pour conserver précieusement son trésor; il doit être fermé, pour que rien ne s'y introduise qui puisse contrister le Seigneur, ou même l'obliger d'en sortir.

VIII. *Foi solide et éclairée.* — L'auteur du livre des Proverbes nous donne ce conseil qu'il convient de mettre en pratique, lorsqu'on s'approche de la sainte communion : « Quand vous serez « assis pour manger avec un prince, considérez attentivement « ce qui est servi devant vous [1]. » Jésus-Christ est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs ; il n'est pas de prince sur la terre dont la grandeur ne s'évanouisse comme un peu de fumée, en présence de sa grandeur ; or, c'est lui qui nous invite à son banquet sacré. Quelle attention ne devons-nous donc pas apporter, pour suivre l'avertissement de l'auteur inspiré, à considérer les mets mystérieux qu'on nous sert à sa table? Rappelons-nous bien ce que la foi nous enseigne, et ne faisons pas au Fils de Dieu l'injure de manger le

1. Quando sederis, ut comedas cum principe, diligenter attende quæ apposita sunt. (*Prov.*, XXIII, 1.)

pain qu'il nous donne, avec indifférence, de sembler ignorer que ce pain n'est pas autre chose que sa chair adorable, ou plutôt, que tout lui-même, qui se voile sous de telles apparences pour se donner à nous. Il faut considérer ce que renferme la Sainte Eucharistie; il faut le méditer, il faut, par la méditation et, s'il est nécessaire, par une étude approfondie, apprendre à le connaître de plus en plus. Jésus-Christ lui-même se fera, d'ailleurs, notre lumière si nous voulons le mieux connaître, pour le mieux recevoir et l'aimer davantage. Quelle faute si, par négligence, indifférence ou mauvaise volonté, nous ne savions que très vaguement qui est celui qui se donne à nous dans l'Eucharistie, et pourquoi il se donne; et quelle perte pour nous qui ne profiterions pas comme nous devrions le faire d'un si grand sacrement, dont nous ignorerions la valeur infinie !

Lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ, après sa résurrection, se présenta aux deux disciples qui se rendaient à Emmaüs, il aurait pu leur reprocher leur peu de persévérance et la lâcheté avec laquelle ils l'avaient abandonné, le soir même où ils venaient de lui jurer fidélité jusqu'à la mort. Mais non : il ne leur parle ni de leur inconstance ni de leur peu d'amour, mais c'est le manque de foi qu'il leur reproche en disant : « O insensés et lents de cœur à « croire tout ce qu'ont dit les prophètes ! » Pourquoi ce reproche plutôt que plusieurs autres qu'ils méritaient tout aussi bien ? Parce que, disent plusieurs auteurs, il allait rompre devant eux le pain eucharistique et qu'il voulait raviver leur foi, avant de les faire participer au mystère de foi par excellence, et de les exhorter à la pratique des autres vertus [1].

Rupert fait remarquer que le prêtre, lorsqu'il dit le *Communicantes* dans la célébration du saint sacrifice, et qu'il nomme un certain nombre de bienheureux dont il vénère particulièrement la mémoire, montre par là que la foi avec laquelle il immole et mange l'Agneau de Dieu est la même que celle des saints qu'il nomme; la foi avec laquelle Marie l'a conçu et enfanté, la foi que les saints apôtres ont prêchée, la foi pour laquelle les martyrs ont souffert [2].

1. Quia post parvum interstitium, Eucharisticum panem facturus, coram eis, prius eos debuit ad fidem allicere quam aliarum virtutum exercitium excitare. (ANTON. DE ESCOBAR., et MENDOSA, *in Evang.*, t. II, lib. VIII.)

2. Dicimus : Communicantes et memoriam venerantes in primis gloriosæ

IX. *Une espérance ferme.* — Pourrait-on ne pas tout espérer de Dieu, avec la confiance la plus entière, lorsqu'on reçoit dans son cœur, par la sainte communion, le Fils même de Dieu incarné par amour pour nous? L'Apôtre nous dit : « Dieu qui n'a pas « épargné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, com- « ment ne nous aurait-il pas donné toutes choses avec lui [1] ? » Si Dieu nous a donné toutes choses par l'incarnation et la mort de son divin Fils, ne nous les donne-t-il pas, à plus forte raison, lorsque ce divin Fils descend en nous par la sainte communion et nous livre, comme un bien qui devient nôtre, son corps, son sang, son âme et sa divinité ? Si les paroles de l'Apôtre ne nous suffisent pas, rappelons-nous celles du Seigneur lui-même, nous révélant les effets de son adorable sacrement. Il disait autrefois à ses disciples et aux Juifs qui l'entouraient : « Je suis le pain vivant « qui suis descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il « vivra éternellement [2]. » Et il disait encore : « Celui qui croit en « moi a la vie éternelle [3]. » Croire, ce n'est pas seulement ajouter foi, mais aussi donner sa confiance. Et qui n'aurait pas une confiance entière en ce Dieu qui est la bonté même? Qui pourrait ne pas se fier, sans arrière-pensée, à sa divine parole et ne pas attendre, avec la plus ferme espérance, l'effet de ses promesses? Il est le Verbe de Dieu, la Vérité éternelle et par essence ; il ne peut donc pas nous tromper. S'approcher de lui, le recevoir par la sainte communion sans y apporter cette espérance ferme, cette confiance absolue, serait donc lui faire outrage. De même que nous croyons à sa présence au Très Saint Sacrement, nous devons croire aussi qu'il y est pour nous sauver, et qu'il nous sauvera infailliblement à moins que, par notre malice, nous ne mettions volontairement obstacle aux desseins de sa miséricorde.

X. *Une véritable charité.* — Avant de confier à Pierre la garde de ses agneaux et de ses brebis, Jésus lui demanda jusqu'à trois

semper Virginis, Genitricis Dei, sed et beatorum Apostolorum et Martyrum tuorum, etc.; quod idem est, ac si dicamus, in eadem fide nos immolare et comedere Agnum Dei, in qua Virgo concepit, et peperit, quam Apostoli sancti prædicaverunt, pro qua beati Martyres passi sunt. (RUPERT. abb., in *Exod.*, XII.)

1. Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum : quomodo, non etiam cum illo, omnia nobis donavit? (*Rom.*, VIII, 32.)

2. Ego sum panis vitæ qui de cœlo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in æternum. (*Joann.*, VI, 51, 52.)

3. Qui credit in me habet vitam æternam. (*Id.*, 47.)

fois s'il l'aimait véritablement : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu? « M'aimes-tu plus que ceux-ci ? » Exigera-t-il moins d'être aimé lorsqu'il s'agit, non plus de ses brebis, mais de son adorable personne? On ne devait manger l'agneau pascal que rôti devant un feu ardent. Ce feu était le symbole de la charité brûlante qui doit préparer nos cœurs, lorsque nous nous proposons de manger le divin Agneau. Lui-même a été mis, par les ardeurs infinies de son amour, dans l'état qui lui permet de se donner à nous comme notre nourriture. Mais nous devenons en quelque manière sa nourriture à lui-même, lorsqu'il se fait la nôtre; c'est nous qui sommes changés en lui et non pas lui en nous ; s'il demeure en nous par la sainte communion, à notre tour nous demeurons en lui. L'aliment que nous lui offrons ne doit donc pas être cru ; il faut que nous soyons tout pénétrés des ardeurs de son divin amour. Ici revient encore la parole de Salomon au livre des Proverbes : « Quand vous « serez assis pour manger avec le prince, considérez attentivement « ce qui est servi devant vous. » La traduction des Septante ajoute : « Parce qu'il vous faudra préparer des mets semblables [1]. » C'est un Dieu brûlant pour nous du plus ardent amour qui se donne à nous pour être notre aliment : nous ne devons nous approcher de lui et nous donner à lui qu'avec un cœur brûlant aussi de charité.

Dans la parabole du festin des noces [2] qu'un roi fit à son fils, nous voyons avec quelle rigueur furent punis ceux qui négligèrent de se rendre à l'invitation que le roi leur avait faite, car l'invitation d'un roi est un ordre et doit être considérée comme telle, surtout si ce roi est Dieu lui-même. Mais ceux mêmes qui se rendirent au festin n'y furent bien reçus qu'à la condition d'être revêtus de la robe nuptiale. Or, de l'avis de tous les interprètes, cette robe nuptiale est le symbole de la charité sans laquelle on ne saurait être en grâce avec Dieu [3]. On sait ce qui arriva à l'invité qui n'avait pas rempli cette condition : le roi lui dit : « Mon ami, « comment êtes-vous entré ici sans avoir la robe nuptiale? et ce- « lui-ci resta muet. Alors le roi dit à ses serviteurs : Liez-lui les

1. Quando sederis, ut comedas cum principe, diligenter attende quæ apposita sunt, quia et te oportet talia præparare. (*Prov.*, XXIII, 1.)

2. *Matth.*, XXII, 1-14.

3. Vidit hominem non habentem vestem nuptialem, id est charitatem. (S. THOM., opusc. LVII, *de Ven. Sacr. Altar.*)

« pieds et les mains, et jetez-le dans les ténèbres extérieures ; là il « y aura des pleurs et des grincements de dents [1]. »

XI. *Simplicité et innocence.* — Lorsque Dieu ordonna aux Israélites d'immoler l'agneau pascal, gage de leur délivrance de la servitude, pourquoi choisit-il un agneau de préférence à toute autre victime? C'est que l'agneau, par sa simplicité et son innocence, figurait admirablement la victime divine, qui devait être immolée un jour pour la délivrance de l'humanité entière, gémissant sous le joug du démon et dans l'esclavage du péché, joug et esclavage mille fois plus cruels et plus dégradants que ceux de l'Égypte.

Les qualités de la victime qui s'est immolée pour nous demandent en nous des qualités semblables, si nous voulons être nourris de sa chair. Pour participer à la nouvelle pàque qui est le Christ immolé pour notre salut, il faut donc la simplicité de l'agneau et son innocence. Aussi, dans une de ses homélies, S. Chrysostome disait-il à son peuple : « Vous qui êtes rassemblés « pour prendre part au festin de ce jour, présentez-vous aux divins « mystères avec des cœurs sincères; qu'il n'y ait aucune duplicité « dans votre âme, qu'aucune souillure de passion mauvaise ne vous « salisse intérieurement. Que l'Agneau que vous aurez mangé « témoigne que vous avez l'innocence de l'agneau. Il ne faut pas « que les membres immaculés de la brebis soient engloutis dans « les entrailles d'un loup [2]. »

Le saint roi David invitait les Israélites à offrir au Seigneur des sacrifices qui lui fussent agréables et il leur disait : « Apportez au « Seigneur, enfants de Dieu, apportez au Seigneur des petits de « béliers [3]. » Pourquoi « des petits de béliers, » c'est-à-dire des agneaux, sinon à cause de leur simplicité, de leur innocence? Et n'est-ce pas pour la même raison que le Fils de Dieu, en se livrant pour être immolé à la gloire et à la justice de son Père céleste, a pris ce même nom d'Agneau? Pourquoi S. Jean-Baptiste aurait-il dit de lui : « Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui ôte le péché du « monde [4], » s'il n'avait pas été la victime simple et innocente,

1. *Matth.*, XXII, 12, 13.
2. Ad hodiernum convivium qui convenitis, sincera quæso viscera divinis exhibete mysteriis. Nulla sit in mente duplicitas, nec livoris libidine interior homo fuscetur. Agnus comesus Agni innocentiam præferat, nec immaculata ovis membra, lupina transfundat in viscera. (S. CHRYSOST., hom. I *de Pass. ad popul.*)
3. Afferte, filii Dei, afferte Domino filios arietum. (*Ps.* XXVIII, 1.)
4. Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi. (*Joann.*, I, 29.)

seule capable, à cause de son innocence même, de satisfaire à la justice de Dieu ? Ce divin Agneau veut bien se faire notre nourriture, mais à la condition que nous ne serons pas des loups rapaces et cruels ; à la condition que nous serons nous-mêmes des agneaux, acceptant simplement ce qu'il nous donne ; croyant, sur sa parole, qu'un peu de pain est devenu sa chair, qu'un peu de vin est devenu son sang ; mangeant l'aliment divin qu'il nous donne sous une forme qui, extérieurement, ne rappelle en rien la forme de la chair et du sang, car le prendre avec de telles apparences serait en contradiction avec l'innocence, la douceur, la simplicité naturelles de l'agneau qu'il est et que nous devons être à son exemple.

Notre-Seigneur Jésus-Christ disait, pendant sa vie mortelle : « Laissez venir à moi les petits enfants et ne les en empêchez « point, car le royaume des cieux est à ceux qui leur ressemblent [1]. » Il disait encore : « Si vous ne devenez pas comme les petits enfants, « vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux [2]. » En quoi notre divin Sauveur veut-il que nous ressemblions aux petits enfants? Évidemment ce n'est pas par la faiblesse, l'ignorance et les autres défauts naturels inhérents à leur condition, mais par la candeur, la simplicité, l'innocence, tout ce qui fait le charme du premier âge. Si nous possédons ces qualités, nous serons dignes du royaume de Dieu, dignes de posséder Dieu lui-même, et, par conséquent, de le recevoir dans la sainte communion. Mais si nous ne devenons pas simples, droits, innocents et purs, nous n'entrerons pas dans le royaume de Dieu ni le royaume de Dieu n'entrera pas en nous. Jésus-Christ, le souverain roi du ciel et de la terre, se détournera avec horreur ; il ne viendra pas habiter des cœurs qui n'auront rien de commun avec la simplicité et l'innocence.

XII. *Humilité.* — Pourquoi Dieu ordonne-t-il à Moïse d'ôter sa chaussure avant d'approcher du buisson ardent ? Ne suffisait-il pas qu'il se fût lavé les mains et la face ? — Non, ce n'était pas assez, car il ne suffit pas pour approcher de Dieu qui se tient au milieu de nous dans la Sainte Eucharistie, dont le buisson ardent était l'image, de n'être souillé d'aucune tache. Il faut l'humilité, et c'est

1. Sinite parvulos venire ad me, et ne prohibueritis eos : talium est enim regnum Dei. (*Marc.*, x, 14.)

2. Nisi efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regno cœlorum. (*Matth.*, xviii, 3.)

elle que Dieu nous demande par ce rite figuratif qu'il impose à Moïse. S'approcher de quelqu'un les pieds nus fut toujours considéré comme la marque d'une humilité profonde, d'une soumission absolue. Dieu exigea de Moïse cet acte d'humilité, pour nous faire comprendre que, si nous voulons nous approcher de lui, nous devons le faire humblement, et rejeter loin de nous tout ce qui se rattacherait à l'orgueil.

David nous dit que « les pauvres mangeront et seront rassasiés [1]. » Il parle du véritable pain du ciel figuré par la manne. Les pauvres qui mangeront ce pain sont les humbles ; cet aliment divin les rassasiera, les nourrira véritablement. Ceux qui possèdent en abondance les biens de la terre pourront être rassasiés aussi, mais à la condition d'être petits, humbles, dénués de mérites et de vertus à leurs propres yeux. Salomon fait dire à la Sagesse divine, au livre des Proverbes : « Si quelqu'un est petit, qu'il vienne à « moi. » Ce n'est pas encore assez de reconnaître sa petitesse selon le monde ; il faut avouer que, même pour les plus nobles facultés de l'âme, on est bien peu de chose, car Salomon ajoute : « Et à des « insensés elle a dit : Venez, mangez mon pain et buvez le vin « que je vous ai mêlé [2]. » Elle appelle donc à son festin les humbles véritables, ceux qui, parce qu'ils se connaissent bien et ont conscience de leur faiblesse naturelle, ne sont rien à leurs propres yeux et mettent toute leur confiance dans la miséricorde du Seigneur.

Le centurion dont parle l'Évangile montrait cette véritable humilité, lorsqu'il disait à Jésus : « Seigneur, je ne suis pas digne que « vous entriez sous mon toit [3]. » Et S. Augustin fait cette remarque : « En se disant indigne, il se rendit digne [4]. »

Lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ fit le miracle de la multiplication des pains, avant de distribuer à la foule, par la main de ses apôtres, cette nourriture miraculeuse symbole de l'Eucharistie, il voulut que tout le monde fût assis sur l'herbe, car l'herbe, que chacun foule aux pieds et qui passe avec rapidité, représente l'humilité nécessaire pour manger le pain rempli de mystères qui est la Sainte Eucharistie.

1. Edent pauperes et saturabuntur. (*Ps.* XXI, 27.)
2. Si quis est parvulus, veniat ad me. Et insipientibus locuta est : Venite. comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis. (*Prov.*, IX, 4, 5.)
3. Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum. (*Matth.*, VIII, 8.)
4. Dicendo se indignum, præstitit se dignum. (S. AUGUST., *ibid.*)

Si donc nous voulons communier dignement, rejetons loin de nous, selon le conseil de l'Apôtre, le vieux ferment de l'orgueil, et soyons humbles comme le fut notre divin modèle que nous voulons recevoir, Jésus doux et humble de cœur.

XIII. *La chasteté.* — Un jour que David fuyait la colère de Saül, il s'arrêta à Nobé où était alors l'arche d'alliance, et demanda du pain au grand prêtre Achimélech, pour lui-même et pour les jeunes gens qui l'accompagnaient. Achimélech n'avait alors à sa disposition que les pains retirés de la table de proposition, consacrés à Dieu par conséquent, et auxquels il n'était régulièrement permis de toucher qu'aux prêtres et aux lévites. Cependant il les donna à David lorsque celui-ci lui eut assuré que ses compagnons n'avaient pas eu l'occasion de violer la sainte chasteté depuis plusieurs jours. Les pains de proposition n'étaient qu'une lointaine image de l'Eucharistie ; cependant pour y toucher, même en cas de nécessité, il fallait au moins la chasteté corporelle, sinon celle de l'âme. Lorsqu'il s'agit non plus de la figure, mais de la réalité, lorsqu'on veut manger le pain descendu du ciel, pain vivant qui donne l'éternelle béatitude, la chasteté corporelle ne suffit plus, il faut celle de l'âme ; il faut que les pensées, les affections du cœur, les désirs soient assez purs pour ne pas constrister le bien-aimé qui se repaît au milieu des lis. On ne peut pas manger dignement le pain des anges si l'on ne s'efforce pas d'imiter, autant qu'il est possible à la nature humaine, la chasteté des anges.

XIV. *L'obéissance aux supérieurs.* — La manne dont Dieu nourrit les Israélites dans le désert devait être consommée le jour même où elle était recueillie et Moïse, par ordre de Dieu, avait défendu d'en réserver pour le lendemain, excepté la veille du sabbat. Ceux qui contrevenaient à cet ordre voyaient ce qu'ils avaient mis en réserve se corrompre et se remplir de vers. La désobéissance leur rendait inutile ce don précieux du Seigneur [1]. On peut en dire autant de la Très Sainte Eucharistie. Refuser, pour la recevoir, de se soumettre pleinement aux directions de l'Église et des supérieurs spirituels ; vouloir agir, en une chose si importante, de son propre chef, sans écouter un sage directeur, c'est perdre le fruit de ses communions, c'est changer en un acte nuisible un acte saint et fructueux entre tous. La désobéissance

1. *Exod.*, XVI, 19, 20.

y mêle des éléments de corruption et le démon profite, pour travailler à la perte du désobéissant, du moyen le plus efficace que Dieu ait préparé pour aider au salut de l'homme. C'est que, selon la parole du prophète Samuel au roi Saül : « L'obéissance est meil-« leure que des victimes. » Jésus-Christ s'est fait obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix ; Jésus-Christ, dans l'Eucharistie, donne à chaque instant des exemples de l'obéissance la plus absolue au prêtre dont la parole le fait descendre du ciel, dont les mains le touchent, le portent, le distribuent aux fidèles, sans qu'il réclame jamais ; pourrait-il voir sans peine qu'on s'approchât de lui et qu'on le reçût par la sainte communion, sans apporter à cet acte sacré la vertu d'obéissance qui lui est si chère ?

XV. *La charité et la paix fraternelle.* — Dans le sermon sur la montagne, Notre-Seigneur Jésus-Christ prononça ces paroles : « Bienheureux ceux qui sont doux, parce qu'ils posséderont la « terre [1]. » Ne semble-t-il pas que la possession de la terre soit plutôt le lot dévolu aux violents et aux forts ? La guerre, la ruse, l'injustice, réussissent souvent à ceux qui veulent à tout prix être riches et puissants ici-bas. La douceur peut gagner les cœurs, lorsqu'elle n'encourage pas les méchants à se montrer plus méchants encore, mais il est rare qu'elle conduise à posséder la terre, dans le sens où l'entend le monde. Cependant les apôtres envoyés par leur divin Maître à la conquête de l'univers, comme quelques faibles brebis perdues au milieu de loups affamés, ont achevé cette conquête à force de verser leur propre sang et de se montrer doux à l'exemple de Jésus. C'est que Jésus était avec eux, qu'il combattait pour eux et que, d'avance, le monde était vaincu par lui.

S. Jérôme donne une autre explication de ce texte qu'il rapporte à la Très Sainte Eucharistie. La terre que posséderont ceux qui sont doux est le corps adorable du Sauveur. Il est appelé terre parce qu'il est, par sa nature, sorti de la terre comme le corps de tous les autres hommes. Il descend comme nous d'Adam que Dieu forma d'un peu de limon. C'est donc le corps de Notre-Seigneur que posséderont ceux qui sont doux ; ils auront sur lui un droit particulier, il leur appartiendra plus qu'à tous les autres hommes, parce qu'ils mettent parfaitement en pratique cette leçon que Jésus nous a faite : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de

1. Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram. (*Matth.*, v, 4.)

« cœur [1]. » C'est dans les cœurs véritablement doux que le Fils de Dieu se plaît à habiter [2].

Aussi la Sainte Écriture est-elle remplie de passages qui nous recommandent la vertu de douceur et nous invitent à garder la paix avec nos frères. Nous lisons dans S. Matthieu : « Si vous pré-« sentez votre offrande à l'autel, et que là, vous vous souveniez « que votre frère a quelque chose contre vous, laissez là votre don « devant l'autel, et allez d'abord vous réconcilier avec votre frère, « et alors revenant, vous offrirez votre don [3]. » Jésus-Christ ne veut pas que l'on approche de son autel, même pour lui présenter des offrandes, si l'on n'est pas en paix avec ses frères, si l'on ne possède pas la charité dans son cœur. Comment pourrait-il agréer qu'on le reçoive lui-même, qu'on l'oblige à descendre dans ce cœur où n'habitent pas la douceur et la paix ?

A l'occasion de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, S. Matthieu disait, après Isaïe et Zacharie : « Dites à la fille de « Sion : Voici que votre roi vient à vous plein de douceur [4]. » La fille de Sion, c'est l'âme vers laquelle Jésus, le divin Roi, vient, afin de se donner à elle par la sainte communion. Il y vient plein de mansuétude : comment entrerait-il triomphalement dans cette âme, si elle n'était pas douce, humble et pacifique comme lui ? Celui qui mange la chair de Jésus doit vivre en Jésus comme Jésus vit en lui. Il doit n'avoir pas d'autres sentiments que ceux de son hôte divin, par conséquent aimer la paix, être bon et doux envers tous. Il est vrai que ce même Jésus, si bon pour ceux qui ont recours à lui, est terrible pour les méchants obstinés, et qu'il sera pour eux un juge inexorable au jour de leur mort. Mais nous ne connaissons pas comme lui le fond des cœurs, et surtout nous n'avons pas comme lui à juger et à condamner les méchants. Ce n'est pas sa rigueur, mais sa douceur et sa mansuétude qu'il veut rencontrer dans nos cœurs, lorsqu'il daigne y venir habiter.

1. Discite a me quia mitis sum et humilis corde. (*Matth.*, XI, 29.)

2. Hæreditatem terræ Dominus pollicetur, id est corporis habitaculum, quia per mansuetudinem mentis nostræ habitat in nobis Christus. (S. HIERONYMUS, apud *Caten. Aur.* S. THOM.)

3. Si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te : relinque ibi munus tuum ante altare et vade prius reconciliari fratri tuo. Et tunc veniens offeres munus tuum. (*Matth.*, V, 23, 24.)

4. Dicite filiæ Sion : Ecce Rex tuus venit tibi mansuetus. (*Matth.*, XXI, 5.)

XVI. *La pratique des bonnes œuvres.* — L'homme ne doit manger le pain naturel qui nourrit son corps, que s'il l'a gagné, à la sueur de son front, par son travail et ses œuvres. Sous la lettre de cette sentence prononcée par le Seigneur, à l'origine de l'humanité, se cache un sens mystérieux. Le pain de l'âme, lui aussi, le pain qui n'est autre que le corps adorable de Jésus ne sera mangé dignement que si on l'a gagné à la sueur de son front, c'est-à-dire par la pratique des bonnes œuvres, des actes de vertu.

Lorsque Dieu donna la manne aux Israélites dans le désert, il voulut que chacun se hâtât dès le matin, avant le lever du soleil, de recueillir la part qui lui en revenait. Ceux qui n'accomplissaient pas ce travail avec diligence étaient privés du pain miraculeux qui se fondait aux premiers rayons du soleil. La Sainte Eucharistie, que figurait la manne, ne sera pour nous une véritable nourriture que si nous travaillons à le mériter par nos œuvres. Le jour du sabbat était le seul où l'on se nourrît de la manne recueillie et préparée dès la veille, parce que le sabbat était le symbole de la bienheureuse éternité. Alors nous ne travaillerons plus, mais nous jouirons pleinement de Dieu. Nous mangerons le pain des anges qui nous sera préparé par les œuvres que nous aurons faites pendant notre vie mortelle, qui est la vigile de ce sabbat bienheureux.

Le Psalmiste disait : « Parce que vous mangerez du fruit de vos « travaux, vous êtes bienheureux, et tout vous réussira [1]. » La Sainte Eucharistie, lorsque nous la mangeons, doit être le fruit de nos travaux ; à ce prix seul elle nous procurera le bonheur véritable et les bénédictions de Dieu. Notre-Seigneur Jésus-Christ ne nous a-t-il pas dit : « Travaillez, non pas en vue de la nourriture « qui périt, mais de celle qui demeure pour la vie éternelle, et « que le Fils de l'homme vous donnera [2]. » Cette nourriture qu'il nous promettait, c'était lui-même, voilé sous les espèces du pain et du vin. C'est en vue de ce pain vivant, de ce vin qui fait germer les vierges, que nous devons travailler. Mais quels travaux accomplir, sinon des œuvres bonnes et en rapport avec la sainteté de cet aliment divin ? Aux noces de Cana, lorsque Jésus était sur le

1. Labores manuum tuarum quia manducabis, beatus es et bene tibi erit. (*Ps.* CXXVII, 2.)
2. Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam æternam. (*Joann.*, VI, 27.)

point de changer l'eau en vin, et de préluder ainsi au changement du vin en son sang, sa bienheureuse Mère dit aux serviteurs : « Faites tout ce qu'il vous dira [1]. » Ne semble-t-il pas qu'elle nous adresse les mêmes paroles, lorsqu'il va nous donner sa chair à manger et son sang à boire ?

XVII. *Le jeûne naturel.* — Nous avons dit ailleurs ce qu'il faut entendre par le jeûne naturel exigé par l'Église pour la sainte communion, et combien est grave l'obligation de ce jeûne absolu avant de recevoir la Sainte Eucharistie. Le respect profond que demande de nous l'adorable Sacrement de nos autels explique cette obligation et la rigueur avec laquelle elle nous est imposée. Moïse était à jeun lorqu'il gravit les hauteurs du mont Sinaï, pour entrer en conférence avec le Seigneur, et pendant les quarante jours qu'il passa sur le sommet de la montagne, il ne prit aucun aliment. Les Israélites étaient à jeun le matin, lorsqu'ils recueillaient la manne dans le désert, et c'était aussi la première nourriture qu'ils prenaient. Élie était à jeun ; il mourait de faim et de soif, lorsque l'ange lui donna le pain mystérieux qui renouvela et centupla ses forces. Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même n'avait ni bu ni mangé depuis quarante jours et quarante nuits, lorsque les anges s'approchèrent de lui et le servirent dans le désert.

Au respect dû à la Très Sainte Eucharistie peut-être faut-il ajouter une raison mystique de la loi de l'Église qui oblige au jeûne naturel, lorsqu'on veut s'approcher de la sainte communion. Ceux-là seuls profitent bien de la Très Sainte Eucharistie qui désirent ardemment s'en nourrir. Le désir, c'est la faim et la soif de l'âme. N'est-il pas juste que le corps éprouve de son côté la faim et la soif, puisqu'il doit participer à la réception du divin sacrement, puisque même c'est par lui qu'elle s'opère ? La faim et la soif corporelles nous rappellent, si nous venions à l'oublier, combien nous avons grand besoin du pain vivant que Jésus-Christ nous a préparé, et elles éveillent ainsi en nous un plus grand désir de la sainte communion. Ne peut-on pas faire encore ici l'application de ces paroles du Psalmiste : « Mon cœur et ma chair ont « exulté pour le Dieu vivant [2] ? »

1. Quæcumque dixerit vobis, facite. (*Joann.*, II, 5.)
2. Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. (*Ps.* LXXXIII.)

II.

DISPOSITIONS DÉSIRABLES POUR FAIRE LA SAINTE COMMUNION AVEC UNE RÉELLE PIÉTÉ

Quiconque veut recevoir la sainte communion, non seulement de manière à ne pas contrister notre divin Jésus qui descend dans son cœur, mais à le réjouir pleinement, et à mériter ses bénédicions les plus abondantes et les plus choisies, doit ajouter encore d'autres dispositions à celles qui ont été marquées dans les pages précédentes. Ces dispositions que l'on pourrait appeler secondaires, malgré leur importance, sont nombreuses, mais il suffira ici de dire un mot des principales.

I. *Se préparer du mieux que l'on peut.* — Rébecca, avant d'envoyer Jacob auprès de son père Isaac pour recevoir sa solennelle bénédiction, le couvrit des vêtements précieux et embaumés de parfums qu'elle gardait soigneusement, et ne sortait que dans les grandes occasions. L'odeur de ces vêtements parfumés fut ce qui décida Isaac à bénir son fils, et lui inspira les paroles de sa bénédiction. Nous lisons dans la Sainte Écriture : « Dès qu'Isaac sentit « la bonne odeur de ses vêtements, le bénissant, il dit : Voici que « l'odeur qui s'exhale de mon fils est comme l'odeur d'un champ « rempli, qu'a béni le Seigneur. Que Dieu te donne de la rosée, de « la graisse de la terre et une abondance de blé et de vin [1]. » Les vêtements de choix, le parfum qu'ils répandent, sont le symbole des dispositions qu'il convient d'apporter à la sainte communion. La robe nuptiale ne suffit pas si l'on veut être pleinement agréable au roi qui fait les noces de son fils ; il faut que cette robe soit soignée, qu'elle soit la plus belle que l'on ait pu se procurer. Il faut qu'on ait mis en pratique la recommandation de S. Thomas: *Quantum potes*, *tantum aude :* « Tout ce que vous pouvez faire, « faites-le. » Le Dieu que vous vous proposez de recevoir est le Dieu infiniment saint et infiniment grand ; c'est aussi votre divin Jésus, votre Rédempteur qui vous aime tant et qui fait tant pour vous : serait-il admissible que vous vous contentiez, lorsqu'il vient à

1. Statimque ut sensit vestimentorum illius fragrantiam, benedicens illi ait : Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus. Det tibi Deus de rore cœli, et de pinguedine terræ, abundantiam frumenti et vini. (*Genes.*, XXVII, 27, 28.)

vous, de ne lui offrir que le strict nécessaire, ce que vous ne pourriez lui refuser sans le blesser au cœur et encourir sa colère?

II. *La communion spirituelle.* — Si les anges pouvaient, comme nous, se nourrir non seulement de la divinité mais de l'humanité adorable de Notre-Seigneur, ils le feraient avec joie; mais leur nature s'y oppose et leur communion est toute spirituelle. Avant de communier sacramentellement, nous pouvons manger le pain des anges, comme ils le font eux-mêmes, non pas avec la même perfection ni avec les délices réservées pour la patrie céleste, mais selon notre état et l'infirmité de cette vie mortelle. Pourquoi négligerions-nous de le faire? « Ceux qui me mangent auront « encore faim et ceux qui me boivent auront encore soif [1], » dit la Sagesse increéée, au livre de l'Ecclésiastique. La Sagesse increéée, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ considéré dans sa divinité. Se nourrir du Verbe divin, c'est penser à lui, c'est l'aimer, c'est n'avoir d'autre volonté que la sienne; c'est surtout désirer ardemment de s'unir à lui dans le sacrement d'amour où il se fait notre nourriture. Si nous le mangeons ainsi, nous aurons toujours faim et soif de la communion, et ce désir de nos cœurs sera profondément agréable à notre divin Jésus. Il est le Dieu infiniment aimable et désirable; il veut être aimé et désiré par les hommes: c'est alors qu'il trouve ses délices à venir habiter en eux. Est-on heureux lorsqu'on vit au milieu d'une glaciale indifférence?

III. *Une sorte d'avidité pour la sainte communion.* — Une faim ordinaire, un simple désir de la sainte communion ne suffit pas, lorsqu'on se prépare à recevoir le sacrement de l'Eucharistie. Notre divin Sauveur voudrait nous voir apporter une sorte d'avidité à manger le pain qu'il nous offre.

Lorsque Jacob eut reçu du Seigneur les promesses les plus magnifiques, ne devait-il pas tout d'abord lui témoigner sa reconnaissance? Cependant il ne pense qu'à une chose, le pain qu'il lui faudra pour vivre, et sa première parole est pour demander à Dieu qu'il ne manque pas de lui donner ce pain; il dit: « Si le Seigneur « Dieu me donne du pain pour me nourrir, le Seigneur sera mon « Dieu [2]. » Si Jacob ne pensait pas, en prononçant ces paroles, à

1. Qui manducant me adhuc esurient et qui bibunt me adhuc sitient. (*Eccli.*, XXIV, 29.)

2. Si Deus dederit mihi panem ad vescendum.... erit mihi Dominus in Deum. (*Genes.*, XXVIII, 20, 21.)

l'adorable Eucharistie dont il ne pouvait deviner le mystère, Dieu y pensait pour lui, et nous apprenait par l'exemple du patriarche que tout autre désir, que toute autre pensée doit s'effacer devant la pensée et le désir de manger le pain vivant descendu pour nous du ciel.

En Égypte, Joseph n'ouvrit ses greniers que lorsque la famine se fit sentir, et l'on sait avec quelle avidité se jettent sur la nourriture les malheureux torturés par la faim. Le froment, amassé par Joseph pour les jours de famine, était le symbole du froment des élus.

Dieu, en dictant à Moïse les rites selon lesquels l'agneau pascal devait être mangé, se sert d'un mot que les traducteurs n'osent pas toujours rendre dans toute sa crudité. Il dit : « Vous en *dévore-* « *rez* la tête, avec les pieds et les intestins : » *Caput cum pedibus ejus et intestinis vorabitis* [1]. Pourquoi le Seigneur a-t-il choisi une expression si forte, on pourrait dire si peu en rapport avec l'accomplissement d'un rite sacré, que ce mot *vorabitis ?* C'est que, dans l'ancienne loi, tout était figure, et ce mot faisait connaître la sainte avidité que nous devons apporter à manger le divin Agneau qui se donne à nous sous les espèces eucharistiques.

David éprouvait cette sainte avidité, cette soif dévorante, lorsqu'il s'écriait : « Comme le cerf altéré soupire après les sources « des eaux, ainsi mon âme soupire après vous, ô mon Dieu [2]. » Il voulait l'exciter chez les autres lorsqu'il disait au nom du Seigneur : « Élargissez votre bouche et je la remplirai. » C'est dans le même sens qu'Isaïe disait : « Vous tous qui avez soif, venez « aux eaux [3]. » Ces eaux qu'il les invite à venir boire représentent la Sainte Eucharistie : mais il n'y appelle pas tout le monde indistinctement ; il n'invite à s'y rafraîchir que ceux qui sont pressés par la soif, parce que Dieu ne voit avec plaisir s'approcher de l'Eucharistie que ceux qui la reçoivent avec une véritable avidité.

Lorsqu'on a véritablement faim, on s'inquiète peu de la nature des mets qui sont servis et du mode de préparation ; l'important est qu'on ait de quoi manger. Quand Notre-Seigneur nous invite à sa table, il ne spécifie pas sous quelle forme il veut se donner à

1. *Exod.*, XII, 19.
2. Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus. (*Ps.* XLI, 1.)
3. Omnes sitientes venite ad aquas. (*Isa.*, LV, 1.)

nous, et sans autre explication il dit : « Ma chair est vraiment « une nourriture, et mon sang véritablement un breuvage [1]. » Si notre faim est grande, si notre soif est ardente, il sous suffira de savoir que sa chair et son sang sont des aliments véritables, pour que nous nous empressions d'accepter ce qu'il nous offre, sans réclamer d'autres explications. Sans doute, ces explications, il nous les donnera ; mais ce qu'il veut, c'est nous voir avides de manger et de boire ce qu'il nous a préparé. Lui-même nous a montré l'exemple de cette sainte avidité lorsqu'il a dit à ses disciples : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette pâque avec vous [2]. » La pâque dont il parlait ainsi était la pâque de la loi nouvelle, l'adorable Eucharistie qu'il allait instituer.

Imitons notre divin modèle; soyons avides de la céleste nourriture qu'il nous donne; prenons cet aliment sacré aussi souvent qu'il nous est possible de le faire; ne reculons pas même devant des fatigues corporelles et des sacrifices pour n'en être pas privés, et Jésus sera content de nous.

IV. *Un respect profond.* — Le saint roi David dit en parlant de l'Eucharistie : « Tous les riches de la terre ont mangé et ont « adoré. En sa présence tomberont tous ceux qui descendent dans « la terre [3]. » Cette prophétie s'est accomplie. Les riches, les puissants de la terre, les rois eux-mêmes ont mangé le pain vivant descendu du ciel et ils ont adoré cet aliment divin, que la miséricorde de Dieu a préparé pour le salut des hommes. En présence de la Très Sainte Eucharistie se sont prosternés tous ceux qui descendent dans la terre, tous les mortels, tous les hommes. Il est écrit que tout genou doit fléchir au nom de Jésus, au ciel, sur la terre et jusque dans les enfers. Si tout ce qui vit adore son nom, comment pourrait-on ne pas adorer le sacrement dans lequel sa divine personne se renferme, par amour pour nous ? Il suffit de savoir qui est celui que nous recevons dans la sainte communion pour comprendre avec quels sentiments de profond respect nous devons nous approcher de lui.

V. *Une crainte véritable.* — A la dernière Cène, lorsque notre divin Sauveur dit à ses apôtres que l'un d'entre eux le trahirait,

1. Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. (*Joann.*, VI, 55.)
2. Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum. (*Luc.*, XXII, 15.)
3. Manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terræ : in conspectu ejus cadent omnes qui descendunt in terram. (*Ps.* XXI, 30.)

tous furent saisis de crainte et d'anxiété. L'Évangile dit, en effet : « Alors grandement contristés, ils commencèrent à lui demander « chacun en particulier : Est-ce moi, Seigneur? » Leur conscience ne leur rendait-elle pas un témoignage suffisant [1]? Ne se sentaient-ils pas suffisamment disposés à tout braver pour demeurer fidèles à leur Maître? Assurément ils se croyaient certains de leur fidélité; cependant ils craignaient, parce qu'ils étaient assis à la table du Seigneur et que ceux mêmes qui se regardent comme parfaitement innocents n'en doivent pas approcher sans trembler. Dans la loi de Moïse, Dieu disait à son peuple : « Tremblez près de mon sanc-« tuaire [2]. » Cependant ce sanctuaire redoutable, dont il n'était pas permis d'approcher sans une sainte frayeur, ne contenait que les images ou les symboles de nos adorables mystères. Avec quel tremblement ne devons-nous pas approcher, à notre tour, du sanctuaire où réside le Seigneur lui-même, de la table où lui-même nous donne à manger et à boire son corps et son sang adorables? Nous savons que son divin sacrement est la vie pour les bons, mais qu'en même temps, pour les méchants, il est la mort. Nous savons encore que nul ne connaît avec certitude s'il est digne d'amour ou de haine : n'est-ce pas assez pour inspirer, même aux plus parfaits, une crainte salutaire?

Cependant, malgré cette crainte légitime, il faut prendre part au divin banquet préparé pour nous par le Seigneur. Il faut imiter Joseph d'Arimathie, qui, sans s'arrêter aux graves sujets de crainte qu'il pouvait avoir, se présenta *audacieusement*, dit l'Évangile, *audacter*, devant Pilate pour réclamer le corps de Jésus. Comme lui, appuyés sur la miséricorde infinie de Notre-Seigneur et non sur nos mérites qui ne sont rien, demandons le corps de Jésus, et ensevelissons-le dans notre âme par la sainte communion.

VI. *Une grande dévotion.* — On lit dans le prophète Isaïe : « Vous tous qui avez soif, venez vers les eaux; et vous qui n'avez « point d'argent, hâtez-vous, achetez et mangez; venez, achetez « sans argent et sans aucun échange du vin et du lait [3]. » Ne

1. Et contristati valde cœperunt singuli dicere : Numquid ego sum, Domine? (*Matth.*, XXVI, 22.)
2. Pavete ad sanctuarium meum. (*Levit.*, XXVI, 2.)
3. Omnes sitientes venite ad aquas, et qui non habetis argentum properate, emite et comedite; venite, emite absque argento, et absque ulla commutatione vinum et lac. (*Isa.*, LV, 1.)

semble-t-il pas que l'homme de Dieu se contredise ici ? Achète-t-on légitimement sans argent, ou sans un échange quelconque? Non sans doute, dans l'ordre ordinaire de la vie; mais lorsqu'il s'agit du don de Dieu par excellence, de l'adorable Eucharistie, donner en échange de l'argent ou de l'or serait méconnaître sa valeur infinie et faire injure à Dieu qui nous l'offre. Cependant le Prophète veut que nous allions nous rafraîchir à cette fontaine sacrée ; il veut que nous mangions ce pain, que nous buvions ce vin que Dieu nous a préparé, et qui aura pour nous la douceur du lait. Nous ne pouvons rien donner en échange, car il n'est rien qu'on y puisse comparer, mais Dieu sera content si nous recevons ses dons sacrés avec un pieux empressement, une ardente dévotion. Il en coûte toujours un peu à la nature humaine de s'exciter à de tels sentiments pour des biens d'un ordre qui lui est supérieur. Cet effort que nous ferons pour nous élancer vers le surnaturel sera le prix auquel nous achèterons de tels biens. Et c'est pourquoi Isaïe a raison de nous dire, à nous tous qui avons un besoin si grand de l'adorable Eucharistie : « Vous tous qui avez soif, « venez vers les eaux; et vous qui n'avez point d'argent, hâtez-« vous, achetez et mangez. » Pourvu qu'on s'approche de la source d'eaux vives avec une véritable soif de ces eaux, pourvu qu'on se hâte, qu'on témoigne un empressement sincère pour manger le pain et boire le vin offerts par le Seigneur, c'est assez ; c'est le seul prix auquel il veut les vendre. S. Ambroise compare Notre-Seigneur Jésus-Christ à Joseph, et il dit : « Le Christ ouvrit donc « ses greniers; il vendait son froment, ne demandant pas de l'ar-« gent en échange; mais il réclamait pour prix la foi et la dévo-« tion [1]. » Le même saint Docteur dit encore : « Celui-là n'est pas « digne de l'Eucharistie qui ne s'en approche pas avec une âme « pénétrée de dévotion [2]. » On connaît la parole de S. Paul aux Corinthiens : « Que l'homme s'éprouve lui-même, et qu'il mange « ainsi de ce pain et boive de ce calice ; car quiconque en mange « et en boit indignement mange et boit son jugement, » c'est-à-dire sa condamnation.

VII. *Un détachement et un regret sincère même des fautes*

1. Aperuit ergo horrea sua Christus, et vendebat nonære pecuniæ, sed fidei pretium et devotionis stipendium quærens. (S. Ambros., *Lib. de Joseph*, cap. VII.)

2. Indignus est, qui non devota mente accedit ad Eucharistiam. (Id., apud S. Thom., opusc. LVII *de Vener. Sacram. Altar.*, cap. XVII.)

légères. — Au commencement Dieu sépara la lumière des ténèbres. Il est lui-même la lumière surnaturelle infiniment parfaite, « la « lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde [1], » dit S. Jean dans son Évangile; et dans sa première Épître, il dit encore : « Dieu est lumière et il n'y a point en lui de ténèbres [2]. » Les péchés sont pour l'âme des ténèbres qui l'obscurcissent, et ces ténèbres, quelque légères qu'elles soient à nos yeux, déplaisent aux regards du Seigneur. Il faut que nous les écartions avec le plus grand soin, si nous voulons jouir de sa lumière. Lorsque le ciel est couvert de nuages, la terre n'est pas pour cela dans l'obscurité complète; le soleil fait, malgré ces obstacles, parvenir jusqu'à nous un peu de sa lumière, mais nous ne jouissons pas de tout l'éclat de ses rayons, ni de toute la chaleur bienfaisante qu'ils apportent avec eux. Un seul nuage suffit pour nous en priver. Il en est ainsi du divin Soleil de justice : les fautes, même les plus légères, interceptent jusqu'à un certain point les rayons de sa lumière, et nous ne ressentons que peu la douce et vivifiante chaleur qui l'accompagne.

Moïse dut ôter sa chaussure pour approcher du buisson ardent. Quelque soin que l'on prenne d'éviter toute souillure, il est impossible de marcher longtemps sans que la chaussure se couvre au moins de quelque poussière. Cette poussière est le symbole des fautes légères auxquelles sont exposées même les âmes les plus parfaites. Il faut donc, avant de nous approcher du nouveau buisson ardent, de la table sainte où Jésus se donne à nous, ôter notre chaussure et nous délivrer de la poussière qui s'y est attachée. Il ne suffit pas lorsqu'on veut saintement communier, de n'être coupable d'aucune faute grave; il faut, autant que l'on peut, n'apporter pas même la moindre faute volontaire à la sainte table.

Lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ voulut laver les pieds de ses disciples avant l'institution de la Très Sainte Eucharistie, il dit à Pierre qui lui demandait de lui laver aussi les mains et la tête, afin d'être plus pur : « Celui qui a été lavé n'a besoin que de laver « ses pieds, et il est entièrement pur. Vous aussi vous êtes purs [3]. »

1. Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. (*Joann.*, I, 9.)
2. Deus lux est, et tenebræ in eo non sunt ullæ. (*I. Joann.*, I, 5.)
3. Qui lotus est non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus. Et vos mundi estis. (*Joann.*, XIII, 10.)

Les apôtres, sauf Judas, étaient purs de toute souillure grave ; ni leur tête ni leurs mains, c'est-à-dire ni leurs pensées ni leurs œuvres, n'avaient plus besoin d'être purifiées ; il suffisait que leurs pieds le fussent, pour que leur pureté fût complète. Jésus leur lava donc les pieds et, en même temps qu'il accomplit envers eux cet acte de charité symbolique, il les purifia intérieurement de leurs moindres fautes ; il les rendit dignes de participer à la communion de son corps et de son sang adorable. C'était une grande leçon donnée à tous ceux qui, dans le cours des siècles, devaient, à la suite des apôtres, participer à cet adorable sacrement.

VIII. *La garde des sens.* — Il est impossible à l'homme de conserver son cœur parfaitement pur et digne d'offrir l'hospitalité au Seigneur, s'il ne veille avec un soin extrême sur ses sens. C'est par eux que le mal s'introduit en nous. Jérémie disait : « La mort « monte par nos fenêtres [1] ; » Joël se servait de la même image pour exprimer une pensée identique : « Les ennemis entreront par « les fenêtres comme le voleur [2]. » Chacun peut connaître, par sa propre expérience, combien un regard imprudent est dangereux pour l'âme, combien une parole entendue peut apporter de trouble, combien la recherche des satisfactions des sens, quels qu'ils soient, conduit aisément au péché. Il n'y a donc pas de préparation parfaite à la sainte communion sans une vigilance extrême, qui ne permette à aucun ennemi de Jésus de pénétrer en nous, par les fenêtres qui sont les sens.

IX. *La tranquillité de l'âme.* — Lorsque le saint patriarche Abraham donna l'hospitalité aux trois anges qui le visitèrent de la part du Seigneur, avant même de leur offrir à manger, il leur dit : « Reposez-vous sous l'arbre. » Cette parole ne manque pas de mystère. Le patriarche va servir à ses hôtes un repas, figure de la Très Sainte Eucharistie, et ses paroles qui nous sont rapportées, par une inspiration expresse de Dieu, signifient qu'avant de communier, il faut se reposer, établir son cœur dans la tranquillité et la paix [3].

Il est écrit dans le livre des Cantiques que soixante guerriers

1. Ascendit mors per fenestras nostras. (*Jerem.*, IX, 21.)
2. Per fenestras intrabunt (*hostes*), quasi fur. (*Joel.*, II, 9.)
3. Non sine mysterio, antequam vitulum comedant, requies eis persuadetur, quia ut corpore Christi Domini reficiamur, maxima mentis tranquillitas requiritur. (Haye, in hunc locum.)

choisis entre les plus braves d'Israël veillaient autour du lit dans lequel reposait Salomon; pourquoi, sinon pour que rien ne vînt troubler le sommeil de ce roi? Le véritable Salomon est Notre-Seigneur Jésus-Christ; c'est lui qui est le Roi de paix; or, notre cœur devient son lit de repos par la sainte communion. Nous sommes établis ses gardiens, et c'est à nous que le devoir accompli par les soixante braves d'Israël incombe. Veillons donc à ce que rien n'arrive par nos sens, de l'extérieur jusqu'à lui, qui soit capable de troubler le calme et la paix dont il tient à jouir en nous.

Les saintes femmes ne vinrent au tombeau de Jésus qu'après le repos du sabbat. Nous aussi nous devons d'abord garder le repos, établir dans notre âme la tranquillité et la paix, avant de nous approcher de la Sainte Eucharistie où Jésus est enseveli pour nous comme dans un tombeau, sous les espèces eucharistiques. Et lorsque nous serons unis à lui par la sainte communion, veillons avec plus de soin encore s'il est possible. L'Époux des Cantiques disait : « Je vous en conjure, filles de Jérusalem, ne dérangez pas « et ne réveillez pas la bien-aimée, jusqu'à ce qu'elle-même le « veuille [1], » et nous, nous devons dire à nos sens et aux choses extérieures dont ils pourraient être frappés : Ne dérangez pas et ne réveillez pas le bien-aimé, jusqu'à ce que lui-même le veuille.

X. *La prière.* — Dieu est infiniment bon et son désir est de nous donner largement tous les biens qui peuvent nous être réellement utiles. Mais s'il veut nous combler de ses libéralités, il veut en même temps nous faire souvenir que nous tenons tout de lui; c'est pour cela que souvent il attend d'être prié avant de concéder ses grâces. Il ne fit pleuvoir la manne du ciel, dans le désert, qu'après que les Israélites eurent demandé de la nourriture à Moïse, de la manière la plus pressante. « Ils demandèrent, et du pain du « ciel il les rassasia [2], » dit David.

L'encens est le symbole de la prière. Lorsque nous approchons de la sainte communion, il convient que nous soyons tout embaumés de cet encens mystique. L'Époux du Cantique des cantiques disait à son Épouse : « L'odeur de vos parfums est au-dessus de « tous les aromates, et l'odeur de vos vêtements est comme l'odeur

1. Adjuro vos, filiæ Jerusalem...., ne suscitetis, neque evigilare faciatis dilectam, quoadusque ipsa velit. (*Cant.*, II, 7.)
2. Petierunt et pane cœli saturavit eos. (*Ps.* CIV, 40.)

« de l'encens [1]. » C'est la prière qui prépare à la sainte communion, en nous procurant toutes les grâces nécessaires pour la faire dignement; c'est elle qui nous obtient que Jésus vienne en nous avec joie, et non pas comme forcé par ses promesses antérieures, ainsi qu'il le fait pour ceux dont la préparation laisse gravement à désirer. Aussi, dans la prière qu'il nous a enseignée lui-même, a-t-il inséré cette demande: « Donnez-nous aujourd'hui notre pain « de chaque jour [2]; » ce pain *suprasubstantiel*, selon le texte de S. Matthieu, qui n'est autre que la Très Sainte Eucharistie. Sans doute Dieu donne, même à une multitude d'hommes qui ne le lui demandent pas, le pain destiné à la nourriture du corps, mais le pain au-dessus de toute substance, il ne le donne avec toute sa saveur et toute sa vertu vivifiante qu'à ceux qui le demandent avec une pieuse et sainte ardeur. S. Luc nous représente les chrétiens des premiers jours unissant la prière persévérante à la sainte communion. Il dit : « Et tous persévéraient dans la doctrine des « apôtres, dans la communion de la fraction du pain, et dans la « prière [3]. »

XI. *L'action de grâces, même avant la communion.* — Les Juifs célébraient la pâque en souvenir et en reconnaissance de leur délivrance miraculeuse de la servitude dans laquelle ils avaient gémi pendant plusieurs siècles. Il semblerait que la mémoire et la reconnaissance dussent suivre le bienfait, et que l'institution de la pâque aurait dû venir après la délivrance et non pas la précéder. Mais le Seigneur n'en jugea pas ainsi; le sacrifice de reconnaissance précéda la sortie d'Égypte, dont il fut le signal, et chez nous qui mangeons le divin Agneau, l'Agneau de Dieu immolé chaque jour sur nos autels, pour nous délivrer d'un joug plus cruel que celui de Pharaon, la reconnaissance doit aussi précéder et accompagner l'oblation du saint sacrifice et la communion.

Le divin Maître, en instituant la Sainte Eucharistie, nous a, d'ailleurs, donné l'exemple de cette action de grâces avant la communion. Nous lisons dans S. Matthieu que, « prenant le calice, « il rendit grâces, et le leur donna (c'est-à-dire à ses disciples),

1. Odor unguentorum tuorum super omnia aromata....; et odor vestimenorum tuorum sicut odor thuris. (*Cant.*, IV, 10, 11.)

2. Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie. (*Matth.*, VI, 11.)

3. Erant autem perseverantes in doctrina Apostolorum et communicatione fractionis panis, et orationibus. (*Act. Apost.*, II, 42.)

« en disant : Buvez-en tous, car ceci est mon sang [1]. » Il le fit, dit S. Jean Chrysostome cité par S. Thomas, pour nous enseigner comment nous devons agir à l'égard d'un si grand mystère [2]. N'est-il pas juste, au moment de recevoir le bienfait le plus grand que Dieu puisse accorder à l'homme ici-bas, de lui témoigner tout d'abord, avant même de l'avoir reçu, combien nous sommes touchés de sa miséricorde et de sa munificence envers des créatures faibles et misérables comme nous sommes?

XII. *L'audition préalable de la parole de Dieu.* — Abraham, en se dirigeant vers la montagne sur laquelle il devait offrir son fils unique en holocauste au Seigneur, portait lui-même le glaive et le feu. Pourquoi ne chargeait-il pas de ce fardeau les serviteurs qui le suivaient? C'est que le glaive est le symbole de la parole de Dieu. Ce glaive devait frapper avant que la victime fût livrée aux flammes pour être consumée. De même, il faut que le glaive de la parole de Dieu nous frappe avant que nous soyons consumés du feu de l'amour divin, avec l'adorable Victime, qui s'immole pour nous et veut que nous soyons immolés avec elle, en la recevant par la sainte communion. « Il porte le glaive, dit Rupert, parce que « cet holocauste du salut n'est pas immolé sans le glaive de la « parole de Dieu [3]. » Aussi la divine Sagesse, après avoir bâti sa maison et dressé sa table, envoie-t-elle ses servantes pour dire à ceux qu'elle désirait voir y prendre place : « Venez, mangez mon « pain et buvez le vin que je vous ai préparé [4]. »

Parmi les conseils que donne l'auteur de l'Ecclésiastique, nous lisons celui-ci : « Écoute en silence, et pour ta réserve te viendra « la bonne grâce. » La bonne grâce de Dieu, c'est la Sainte Eucharistie : « Car qu'est-ce que le Seigneur a de bon et de beau, sinon « le froment des élus et le vin qui fait germer les vierges [5]? » dit le prophète Zacharie.

Lorsque les apôtres demandèrent à notre divin Sauveur de ren-

1. Et accipiens calicem, gratias egit, et dedit illis dicens : Bibite ex hoc omnes; hic est enim sanguis meus. (*Matth.*, XXVI, 27.)

2. Ideo etiam gratias egit ut nos doceret qualiter oporteat, nos hoc mysterium perficere. (S. CHRYSOST., apud *Caten. Aur.* D. THOM.)

3. Portat quoque gladium, quoniam profecto sine gladio Verbi non immolatur hoc salutis holocaustum. (RUPERT. abb., *de Sacram. Euchar.*)

4. Venite, comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis. (*Prov.*, IX, 5.)

5. Quid enim bonum ejus est, et quid pulchrum ejus nisi frumentum electorum, et vinum germinans virgines? (*Zach.*, IX, 17.)

voyer la foule immense qui l'entourait, parce que le pain manquait pour tant de gens, Jésus leur répondit : « Donnez-leur vous-« mêmes à manger. » Il savait bien que les apôtres n'avaient pas à leur disposition le pain matériel, mais ils étaient déjà constitués les distributeurs du pain immatériel qui est la parole de Dieu, et Jésus voulait qu'ils distribuassent au peuple cette parole, avant de donner lui-même le pain miraculeux, figure de l'Eucharistie, dont il allait rassasier la foule. Le pain de la parole de Dieu prépare à manger dignement le pain qui est encore la parole ou le Verbe de Dieu, mais le Verbe de Dieu incarné, mort, ressuscité et glorifié pour notre salut [1].

XIII. *La méditation du mystère de l'Eucharistie.* — Une des recommandations que Dieu fit aux Israélites par la bouche de Moïse, pour la manducation de l'agneau pascal, était celle-ci : « Vous n'en mangerez rien qui ne soit cuit [2]. » Sans doute il n'entrait pas dans les habitudes des descendants de Jacob de manger des viandes crues ; ils n'avaient rien de commun avec les bêtes sauvages. Cette recommandation eût donc été superflue si elle n'avait pas renfermé une signification mystique. L'agneau pascal ne devait pas être mangé cru, parce qu'il était la figure de l'Agneau divin que nous recevons comme notre aliment dans l'adorable Eucharistie. Si nous mangions celui qui s'est fait notre pâque en s'immolant pour nous, sans l'exposer aux flammes d'une méditation ardente, si notre esprit, jusqu'au moment de prendre place à la table où il se donne à nous, était rempli de pensées vaines, ou en proie à une indifférence glaciale ou à la tiédeur, nous mangerions crue cette chair adorable ; ce ne serait plus pour nous l'agneau pascal, le gage et la cause de la délivrance et du salut [3].

Invités et assis à la table du souverain Roi, considérons donc avec une attention profonde ce qui est servi devant nous [4], selon la recommandation que nous en fait l'auteur du livre des Proverbes, et

1. Habes apostolicum cibum : manduca illum, ut non deficias; illum autem manduca, ut postea venias ad cibum Christi, ad cibum corporis Domini. (S. AMBROS., in *Ps.* CXVIII.)

2. Non comedetis ex eo crudum quid. (*Exod.*, XII, 9.)

3. Quid crudæ Agni carnes, nisi inconsideratam, ac sine reverentia cogitationis relictam illius humanitatem significant? Omnia enim quæ subtiliter cogitamus quasi mente coquimus. (S. GREGOR. MAG., hom. XXII *in Evangel.*)

4. Quando sederis ut comedas cum Principe, diligenter attende quæ apposita sunt ante faciem tuam. (*Prov.*, XXIII, 1.)

profitons encore de cet autre conseil qu'il nous donne : « Ouvrez « les yeux et rassasiez-vous de pain [1]. » Le pain que Dieu a fait descendre du ciel pour nous ne nous rassasiera que si nous le mangeons d'abord des yeux ; c'est-à-dire si nous le considérons attentivement, si nous en scrutons tous les mystères, si nous excitons en nous, par une profonde méditation, un ardent désir de le manger.

XIV. *La méditation des souffrances de Notre-Seigneur et de sa mort pour nous.* — Ce fut la veille de sa Passion que notre adorable Sauveur institua le sacrement de l'Eucharistie. Tout, dans ce mystère sacré, rappelle ses souffrances, son crucifiement, son sang versé pour nous, sa mort. On ne peut méditer sur la Très Sainte Eucharistie sans se souvenir de la Passion de Jésus ; et d'ailleurs il nous a dit en l'instituant : « Faites ceci en mémoire « de moi [2]. » L'Épouse des Cantiques l'avait compris ; c'est pourquoi elle disait : « Mon bien-aimé est pour moi un bouquet de « myrrhe [3]. » Or la myrrhe est très amère; elle est le symbole des pensées douloureuses.

XV. *Le mépris du monde et le détachement de ses biens.* — On lit au psaume XXI[e] : « Les pauvres mangeront et ils seront rassasiés [4]. » David parlait de la manne; mais l'Esprit de Dieu qui l'inspirait avait en vue la Sainte Eucharistie. Pourquoi dit-il que les pauvres mangeront cet aliment divin ? N'est-il pas fait tout aussi bien pour ceux qui possèdent les richesses d'ici-bas ? Sans doute ; il est offert à tous les hommes, mais il ne sera pour les riches un véritable aliment, il ne les rassasiera que s'ils se font pauvres, s'ils détachent leurs cœurs de ces richesses qui sont à eux et les regardent comme des biens dont Dieu leur a donné non pas la possession, mais l'administration, en faveur de ceux qui sont dans le besoin. Pour manger véritablement le pain descendu pour nous du ciel, il faut que nous soyons pauvres par l'esprit, c'est-à-dire humbles et contempteurs des richesses. Ailleurs, Dieu dit encore par la bouche de David : « Je comblerai sa veuve de béné- « dictions, et je rassasierai ses enfants de pain [5]. » La veuve et les

1. Aperi oculos tuos, et saturare panibus. (*Prov.*, XX, 13.)
2. Hoc facite in meam commemorationem. (*Luc.*, XX, 19.)
3. Fasciculus myrrhæ dilectus meus mihi. (*Cant.*, I, 12.)
4. Edent pauperes et saturabuntur. (*Ps.* XXI, 27.)
5. Viduam ejus benedicens benedicam, et pauperes ejus saturabo panibus. (*Ps.* CXXXI, 15.)

orphelins dont parle le Seigneur sont des pauvres puisqu'ils ont besoin qu'on leur donne du pain. Dieu promet de les en rassasier: ce pain est encore la Sainte Eucharistie, aliment des âmes détachées des choses d'ici-bas.

Lorsque Abraham délivra Loth et les habitants de Sodome réduits en captivité, et les ramena avec toutes leurs richesses et les dépouilles de leurs ennemis vaincus, Melchisédech le fit participer au sacrifice de pain et de vin, figure de l'Eucharistie, qu'il offrit en sa présence. Mais Abraham ne reçut cette faveur qu'après avoir renoncé à la part du butin, qui lui revenait de droit, et que le roi de Sodome le pressait d'accepter [1].

Au temps de la grande famine qui sévit pendant sept années entières dans la terre d'Égypte, les habitants, après avoir épuisé leurs provisions, demandèrent du pain à Joseph. Le sage gouverneur voulut bien leur en donner, mais à la condition qu'ils livreraient d'abord les troupeaux, puis leurs terres elles-mêmes au roi. Celui-ci leur en laissa l'usage, mais en réalité les Égyptiens ne possédèrent plus rien : tout appartenait au roi. Une excellente disposition, si nous voulons que Dieu nous donne le pain du ciel, est de faire comme les Égyptiens. Remettons entre les mains de Dieu tout ce qui peut être à nous. S'il nous en retire l'administration, c'est bien : que sa sainte volonté soit faite. S'il nous la laisse, usons de nos biens, comme étant à lui, de la manière que nous saurons lui être la plus agréable. La Sainte Eucharistie est bien assez précieuse pour qu'à l'imitation du marchand qui a trouvé une perle, ou de l'homme qui a découvert un trésor dans un champ, nous soyons disposés à sacrifier tous les biens de la terre pour nous la procurer.

XVI. *La pensée de la mort prochaine.*— Ce fut quelques heures avant de mourir sur la croix, que Notre-Seigneur Jésus-Christ institua la Sainte Eucharistie et qu'il la distribua à ses apôtres après l'avoir prise lui-même. Il nous donnait l'exemple pour que nous fassions comme il fit. Sans doute nous ne voudrions pas quitter la vie sans avoir été fortifiés par la réception du saint viatique; mais nous ignorons quand viendra notre mort, et si elle se présentera dans de telles conditions qu'il nous soit possible de

1. Et quidem benedixit Melchisedech, qui erat figura Christi, sicut docuit Paulus, et cum nullum accepisset spolium, pane et vino eum aluit. (S. CYRILL. ALEX., in Coll. cap. VI *de Abraham.*)

faire alors la sainte communion. Chaque fois que nous recevons l'Eucharistie peut être la dernière. Pensons-y, pensons à la mort, et si ce moment redoutable arrive sans s'être fait annoncer, au moins ne serons-nous pas pris au dépourvu, car chacune de nos communions aura été une préparation à paraître devant Dieu. La mort pourra bien frapper notre chair, mais notre âme sera hors de ses atteintes, et un jour notre chair elle-même recouvrera la vie, car nous aurons mangé le pain dont le Seigneur a dit : « Celui qui mange ce pain vivra éternellement [1]. »

XVII. *Le désir de la gloire céleste.* — Jésus disait à ses disciples : « Travaillez, non pas en vue de la nourriture qui périt, « mais de celle qui demeure pour la vie éternelle, et que le Fils « de l'homme vous donnera [2]. » Ce pain qu'il promettait à ceux qui s'efforceraient de le gagner était la Sainte Eucharistie. A la manducation de ce pain était attachée, disait-il, la vie éternelle. Aussi les disciples demandèrent-ils avec instances qu'il le leur procurât : « Ils lui dirent donc : Seigneur, donnez-nous toujours « ce pain [3]. » Nous devons imiter ces désirs des disciples, avoir faim et soif de cet aliment divin, parce qu'il donne la vie éternelle avec sa gloire et sa béatitude. Si notre divin Sauveur a institué la Sainte Eucharistie, ne fut-ce pas pour nous procurer la joie de partager avec lui sa gloire et sa béatitude éternelle?

XVIII. *Des efforts sérieux pour avancer dans la perfection.* — Le travail qu'il faut nécessairement s'imposer, si l'on veut faire des progrès réels dans la voie de la perfection, est la sueur avec laquelle Dieu a jadis condamné l'homme à gagner son pain. Si donc nous voulons mériter, autant qu'il est possible à notre faiblesse, de manger le pain descendu du ciel, il faut sérieusement travailler à devenir chaque jour plus parfaits. C'est uniquement moyennant ce travail que nous tirerons de nos communions tout l'avantage qu'elles doivent nous procurer [4].

Les Hébreux, pour manger l'agneau pascal, devaient être debout, les reins ceints, les chaussures aux pieds et le bâton de

1. Qui manducat hunc panem vivet in æternum. (*Joann.*, vi, 52.)

2. Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam æternam, quem Filius hominis dabit vobis. (*Ibid.*, 27.)

3. Domine, semper da nobis panem hunc. (*Ibid.*, 34.)

4. Non enim qui vitio quodam vel sopore inertiæ resolvuntur, ad illius panis qui de cœlo descendit, esum cito perveniunt, sed qui sanctis laboribus invigilaverint. (Just. Orgelitan., in *Cant.*)

voyage à la main, comme des pèlerins au moment même de leur départ. C'est que la manducation de cet agneau figuratif était le premier acte, le premier pas qu'ils faisaient pour arriver à la terre promise. De même la sainte communion devrait, chaque fois que nous la faisons, nous rapprocher d'un pas de notre terre promise qui est le ciel, et nous faire gravir un nouveau degré de l'échelle de la perfection par laquelle on monte jusqu'à Dieu.

La nue qui servait de guide aux Hébreux pendant le jour, et la colonne de feu pendant la nuit, lorsqu'ils étaient dans le désert, n'étaient-elles pas aussi des figures de l'Eucharistie ? Dieu ne se voilait-il pas, en quelque manière, sous ces apparences, pour les conduire? Ils avançaient à la suite de ce guide; et nous, nous devons avancer à la suite de Jésus réellement présent sous les voiles de l'Eucharistie; nous devons aller où il nous mène, c'est-à-dire suivre généreusement sur ses traces le chemin de la perfection. Mais ne le devons-nous pas surtout lorsqu'il nous prend par la main? plus encore, lorsqu'il s'incorpore à nous pour que nous vivions de sa vie? Il nous a dit : « Soyez parfaits comme votre « Père céleste est parfait. » Nous ne sommes jamais plus les enfants du Père céleste que lorsque nous sommes intimement unis à son Fils, par la sainte communion. C'est donc alors surtout que nous devons nous efforcer d'être parfaits à son exemple.

XIX. *La générosité qui exclut toute pusillanimité.* — Tout était figure et mystère dans la manducation de l'agneau pascal telle que Dieu l'imposa aux Juifs. Cet agneau devait être mâle, parce que l'Eucharistie qu'il représentait exige de la virilité, de la force d'âme, et réprouve tout ce qui est lâche ou efféminé, dans ceux qui la reçoivent.

Pour le manger, il était nécessaire d'avoir les reins ceints, comme le travailleur qui se met à l'ouvrage, comme le voyageur qui entreprend une longue route, comme le guerrier qui part pour le combat.

Il était nécessaire aussi d'avoir un bâton à la main. Un bâton est un appui, mais c'est aussi une arme, et ce bâton indique que quiconque communie doit être prêt à repousser toutes les attaques, et surtout à défendre le divin Agneau qui se fait notre nourriture, contre ceux qui oseraient l'outrager dans son adorable Sacrement.

XX. *Les vertus qui font le plus bel ornement de l'âme.* — Lorsque Rébecca voulut que Jacob se présentât devant Isaac pour

s'efforcer d'obtenir d'être béni par lui, elle le revêtit tout d'abord des habits les plus précieux qu'elle eût à sa disposition. Le parfum qui s'en dégageait fut agréable au saint vieillard, et il céda à l'inspiration de bénir ce fils dont de si douces senteurs lui révélaient la présence [1]. Il en sera de même pour nous, et nous recevrons de Dieu les meilleures bénédictions, si nous nous approchons de la Très Sainte Eucharistie avec des vêtements précieux et embaumés. Mais ce n'est pas des vêtements corporels qu'il s'agit pour nous ; il suffit qu'ils soient décents et convenables pour notre état selon le monde : c'est des vêtements de l'âme, et ces vêtements ce sont les vertus, dont le parfum ravit le Seigneur.

Lorsque Joseph d'Arimathie et Nicodème ensevelirent le corps adorable du Sauveur, ils ne se contentèrent pas de l'envelopper dans le linceul le plus blanc et le plus fin qu'ils eussent sous la main, mais ils entourèrent le corps sacré d'une très grande quantité de parfums. Les saintes femmes, à leur tour, voulant mettre la dernière main à cet ensevelissement qu'elles considéraient sans doute comme accompli trop à la hâte pour être parfait, apportaient de nouveaux parfums, lorsqu'elles vinrent au tombeau, le matin de la résurrection. C'est ainsi que, lorsqu'on veut faire de sa propre âme un tombeau digne du corps du Seigneur, il ne faut pas ménager les parfums des vertus : jamais ils ne seront ni trop abondants ni trop précieux pour une œuvre si grande et si sainte.

XXI. A ces dispositions qu'il convient d'apporter à la sainte communion lorqu'on désire la faire saintement, et en tirer les fruits qui y sont attachés, on peut en ajouter beaucoup d'autres encore. Qu'il nous suffise de les nommer, en laissant aux pieuses méditations de chacun le soin d'en reconnaître l'opportunité, pour ne pas dire la nécessité.

1° L'aumône, car elle efface la multitude des péchés, et nous sommes nous-mêmes des mendiants auprès de Dieu.

2° Les larmes ou l'amertume de la pénitence, qui est la mer Rouge que nous devons passer avant d'être nourris du pain du ciel.

3° La patience et la résignation dans les épreuves, dont Jésus

1. Quia Rebecca vestibus valde bonis, quas apud se habebat domi, induit Jacobum ; nam statim ut pater illius sensit vestimentorum illius fragrantiam, benedicens ait : Ecce odor filii mei, sicut odor agri pleni. (*Genes.*, XXVII, 15.)

nous a donné pendant sa vie mortelle et nous donne encore dans l'Eucharistie de si admirables exemples.

4° L'éloignement pour les satisfactions des sens, satisfactions qui, même innocentes, constituent presque toujours un danger.

5° L'application à imiter les exemples des saints, qui nous montrent comment nous devons vivre pour être véritablement dignes d'approcher de la sainte table.

6° La volonté sincère de tendre à la sainteté.

7° Le don de sagesse qui fait que l'on estime et que l'on recherche par-dessus tout la gloire de Dieu et le salut éternel, pour soi-même et pour les autres.

8° La chasteté telle que chacun peut et doit la pratiquer selon son état.

9° La sainte virginité, si chère au cœur de Jésus. Heureux ceux qui peuvent lui en offrir l'hommage, lorsqu'ils reçoivent, par la sainte communion, sa chair vierge formée de la substance immaculée de la plus pure des vierges !

10° L'innocence baptismale. Plus heureux encore ceux qui se présentent à la sainte table sans avoir jamais commis aucune faute grave. Nul n'est digne de se nourrir du pain des anges, comme celui qui, sur la terre, imite la sainteté des anges, et conserve sa robe baptismale pure de toute tache.

III.

ACTION DE GRACES ET CONDUITE A TENIR APRÈS QUE NOUS AVONS COMMUNIÉ

La préparation à la communion est un devoir que nous imposent la sainteté de l'adorable Eucharistie que nous voulons recevoir, et le soin de nos propres intérêts. Mais après l'accomplissement de cet acte sacré, après que Jésus-Christ est descendu en nous pour nous communiquer sa vie, il nous reste d'autres devoirs à remplir. Nous serions coupables d'ingratitude, et nous aurions reçu sans grand profit le don de Dieu, si nous négligions de faire ce qu'il attend de nous.

Nous ne parlerons pas ici du recueillement profond avec lequel on doit se retirer de la sainte table, ni des prières et des actes qu'il convient de dire avant de quitter la maison de Dieu dans laquelle il s'est donné lui-même à nous pour être notre nourriture. Chacun peut trouver dans son cœur les sentiments et les pensées qu'attend

de lui, en ce moment précieux, l'hôte divin qui vient le visiter; les manuels de piété contiennent une foule de prières qui, en cas de besoin, suppléeraient à l'impuissance de rien dire ou de rien ressentir par soi-même. Mais l'influence de la communion faite avec dévotion doit se prolonger au delà de ces quelques instants; elle doit réagir sur tous les actes, tous les sentiments, toutes les pensées qui la suivent, non seulement pendant un jour, mais pendant des semaines, des années, ou plutôt la vie tout entière. Lorsqu'on peut dire avec l'Apôtre : « Je vis, mais ce n'est plus moi, « c'est Jésus-Christ qui vit en moi, » comment n'être pas complètement transformé en lui ? Comment ne pas lui témoigner sa reconnaissance, et sa volonté d'être toujours uni à lui, par des actes réels plus encore que par des paroles et des sentiments passagers ?

Mais les généralités ne suffisent pas ; la pratique de la dévotion exige qu'on entre dans les détails. Voici donc ce que notre divin Sauveur attend de chacun de nous, lorsque nous avons eu le bonheur de le recevoir par la sainte communion. Nous ne prétendons pas tout dire, et bien des âmes seront inspirées de faire pour leur divin Jésus plus encore qu'il n'est indiqué ici : mais il importe à tous de n'en rien négliger.

I. *On doit, après la sainte communion, demeurer fidèlement attaché à Dieu et ne plus pécher.* — La Sainte Eucharistie est un trésor infiniment précieux ; aussi devons-nous prendre garde de perdre ce trésor et de nous séparer, par le péché, de ce Dieu qui s'est donné à nous dans la sainte communion. A peine la verge de Moïse eut-elle fait jaillir l'eau du rocher dans le désert, que les Amalécites qui, jusque-là, s'étaient tenus à l'écart vinrent attaquer le peuple d'Israël. S. Augustin voit, dans l'eau qui jaillit du rocher frappé de la verge, le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ sorti de son côté percé par la lance du soldat. C'est le symbole de l'adorable Eucharistie. Voici les paroles du saint docteur : « Le peuple « but de l'eau de la pierre, et aussitôt commença la guerre contre « Amalech. Faites attention, mes frères, car après que chacun de « nous a bu de l'eau de la pierre, c'est-à-dire a reçu les sacrements « du Christ, il est nécessaire qu'il s'avance au combat [1]. » Le démon

1. Bibit ergo de petra populus, et statim bellum init contra Amalech. Videte, fratres, quia, posteaquam quisque de petra biberit, id est Christi sacramenta susceperit, necesse est illum ad pugnam prodire. (S. AUGUSTIN., serm. XCVI *de tempore*.)

sait combien la présence de Jésus-Christ nous est utile, combien il nous est bon et nécessaire de vivre dans la grâce de Dieu, et parfaitement unis à lui : aussi fait-il les plus grands efforts pour dissoudre cette union, pour obliger le Seigneur à s'éloigner de nous. S'il nous fait tomber dans des péchés véniels, il nuira d'autant à l'intimité que la communion a créée entre Dieu et nous ; mais son triomphe serait complet s'il nous entraînait à quelque faute grave.

Jésus-Christ disait par la bouche du Psalmiste : « De quelle uti-« lité sera mon sang, lorsque je descendrai dans la corruption [1] ? » Comment celui qui est incorruptible peut-il descendre dans la corruption ? N'est-ce pas de lui qu'il est dit : « Vous ne permettrez « pas que votre Saint voie la corruption [2] ? »

Le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ sont incorruptibles ; cependant on peut dire que la corruption les atteint en un certain sens, lorsque celui qui s'est uni à eux par la sainte communion retombe dans le péché. N'était-il pas une branche de la vigne dont il est le cep ? un membre du corps dont il est le chef ? La vie de Jésus n'était-elle pas en lui, et n'en vivait-il pas ? Retourner au péché après avoir communié, ce n'est donc pas seulement se séparer de Jésus-Christ, c'est prendre sa chair adorable et lui faire, autant que l'on peut, subir la corruption qui ne saurait l'atteindre en elle-même. On comprend que le démon déploie toute sa rage et toute sa malice pour arriver à ce but et infliger cet outrage au Dieu qui lui a repris un royaume usurpé, et brisé sa puissance. Prenons donc garde que l'auteur de tout mal ne vienne à nous surprendre : ne donnons pas à notre Rédempteur l'occasion de redire cette plainte : « De quelle utilité sera mon sang, lorsque je « descendrai dans la corruption [3] ? »

Il n'arrive, hélas ! que trop souvent que des chrétiens, après avoir communié, même avec de bonnes dispositions, retombent encore dans les fautes qu'ils avaient promis d'éviter. On voit se réaliser dans l'ordre surnaturel ce qui est écrit du peuple hébreu au livre du Deutéronome : « Le Seigneur seul fut son guide, et

1. Quæ utilitas in sanguine meo dum descendo in corruptionem ? (*Ps.* XXIX, 10.)

2. Nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. (*Ps.* XV, 10.)

3. Itaque conservamini, ne author malarum cupiditatum, diabolus, iterum principetur in vobis, inde merito Christus conqueratur : Quæ utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem ? (S. GAUDENT., episc. Brix., tract. XII.)

« il n'y avait point avec lui de dieu étranger. Il l'a établi sur une « terre élevée, afin qu'il mangeât les fruits des champs, afin qu'il « savourât le miel de la pierre, et l'huile du rocher le plus dur. « Le bien-aimé s'appesantit et se révolta ; appesanti, engraissé, « grossi, il a abandonné Dieu son créateur, et il s'est éloigné de « Dieu son salut [1]. » C'est bien l'histoire de ceux que Dieu aime jusqu'à se donner à eux et, pour user de l'expression du texte sacré, dont il *engraisse* l'âme de sa propre substance, s'ils viennent à retomber ensuite dans le péché. Ceux qui agissent avec une telle ingratitude ne doivent-ils pas craindre que Dieu accomplisse contre eux la menace qu'il faisait aux Hébreux révoltés : « Je leur cacherai ma face, et je considérerai leur fin [2].... « J'assemblerai sur eux les maux, et j'épuiserai mes flèches sur « eux [3]. »

Cependant le nombre de ceux qui retombent dans le péché mortel, après avoir communié, est grand, Peut-être le serait-il moins si ceux qui se rendent coupables de ce crime réfléchissaient qu'ils sont les bourreaux de Notre-Seigneur et qu'ils renouvellent, autant qu'il est en eux, les scènes douloureuses de sa passion et de sa mort. Comme Caïn meurtrier d'Abel, ils entendront Dieu qui, dans sa justice inexorable, leur demandera : « Où est ton « frère ? » Le Christ était venu vers toi ; il s'était donné à toi : où est-il ? qu'en as-tu fait ? Son sang répandu pour ton salut, tu l'as profané, et il crie contre toi.

D'où peut venir un si grand mal ? Tous ceux qui retombent n'ont cependant pas communié indignement. Sans doute même le plus grand nombre d'entre eux a cru le faire bien. Mais, outre la faiblesse naturelle de l'homme ; outre les tentations du démon et les mille occasions dangereuses qui se présentent chaque jour, il y a eu souvent le manque de préparation sérieuse. On n'a pas suffisamment désiré s'unir à Jésus-Christ pour vivre de sa vie ; on n'a pas assez médité sur la grandeur de l'acte qu'on se proposait

1. Dominus dux ejus fuit, et non erat cum eo deus alienus. Constituit eum super excelsam terram, ut comederet fructus agrorum, et sugeret mel de petra, oleumque de saxo durissimo.... Incrassatus et dilectus et recalcitravit ; incrassatus, impinguatus, dilatatus dereliquit Deum factorem suum et recessit a Deo salutari suo. (*Deuter.*, XXXII, 12, 13, 15.)

2. Abscondam faciem meam ab eis, et considerabo novissima eorum. (*Ibid.*, 20.)

3. Congregabo super eos mala, et sagittas meas complebo in eis. (*Ibid.*, 23.)

de faire et sur les devoirs qui en résulteraient ; on ne s'est pas appliqué à multiplier les bonnes œuvres et à changer d'abord de vie, pour persévérer après la communion dans ce changement intérieurement opéré ; on s'est contenté d'une confession faite à la hâte, avec une contrition à grand'peine suffisante, et de quelques formules de prières que les lèvres ont prononcées, mais auxquelles le cœur a pris trop peu de part. Comment espérer, après une communion faite avec tant de laisser aller et d'imperfection, vaincre tous les obstacles qui se dressent devant quiconque veut sérieusement persévérer dans la grâce de Dieu et la pratique de la vertu ?

Par ces rechutes après la communion, on se rend plus indigne encore qu'on ne l'était d'approcher de cet auguste Sacrement. Ce n'est que par une condescendance infinie que Dieu permet, même aux plus saints, de le recevoir sous les espèces eucharistiques. Comment donc oseront le faire encore ceux qui, après avoir été admis à sa table et traités comme ses amis les plus chers, ou plutôt comme ses enfants, l'ont trahi de nouveau et ont repris place dans les rangs de ses ennemis ? La manne dont Dieu nourrissait les Israélites cessa de tomber dès qu'ils eurent commencé de manger les fruits récoltés dans la terre de Chanaan [1]. La manne était la figure de la Sainte Eucharistie : on ne mérite plus de s'en nourrir, du moment que l'on mange des fruits de la terre, c'est-à-dire que l'on retourne au péché.

Notre-Seigneur Jésus-Christ a dit : « Celui qui mange ma chair « et boit mon sang demeure en moi et moi en lui [2]. » C'est la merveille qui s'accomplit en vertu de la sainte communion. Mais si le péché survient, Jésus se retire, car il n'habite pas un cœur souillé par le péché. Reviendra-t-il volontiers dans cette demeure, d'où il a été honteusement chassé pour faire place au péché son ennemi et au démon qui l'accompagne ? Sans doute, sa miséricorde n'a pas de bornes, et il pardonne même à ceux qui l'ont reçu indignement, s'ils se repentent ; mais leur retour est difficile, si difficile même que l'Apôtre le déclare impossible sans un miracle particulier de la bonté divine, lorsqu'il dit : « Il est impossible à « ceux qui ont été une fois illuminés, qui ont goûté le don du « ciel.... et qui après cela sont tombés, d'être renouvelés par la pé-

1. Defecit manna, postquam comederunt de frugibus terræ. (*Jos.*, v, 12.)
2. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. (*Joann.*, vi, 56.)

« nitence [1]. » Et il en donne la raison : « Car une terre qui boit « la pluie venant souvent sur elle et qui produit une herbe utile « à ceux qui la cultivent, reçoit la bénédiction de Dieu. Mais quand « elle produit des épines et des ronces, elle est abandonnée et bien « près de la malédiction ; sa fin est la combustion [2]. » L'Apôtre ne dit pas qu'elle ait reçu la malédiction finale, mais il ne s'en faut que de peu. De même, ceux qui, après avoir communié, reprennent leurs habitudes coupables et se livrent au péché comme ils le faisaient d'abord, sont bien près de la malédiction finale. Qu'ils se hâtent de changer de vie, s'ils ne veulent pas tomber dans les flammes de l'enfer.

II. *Rendre grâce à Dieu.* — L'immolation de l'agneau pascal fut pour les Hébreux, la première fois qu'ils l'accomplirent, le signal de leur délivrance. De même, lorsque notre-Seigneur Jésus-Christ mangea la Pâque nouvelle avec ses apôtres pour la première fois, dans le Cénacle, il donnait le signal de notre délivrance. Ce fut alors que Judas s'en alla trouver les Juifs afin de le livrer, et que commença sa douloureuse passion qui nous arracha au joug de Satan et nous rendit nos droits au ciel. Dieu voulut que les Israélites continuassent d'immoler chaque année l'agneau pascal, pendant le cours des siècles, en mémoire de leur affranchissement et des miracles qui l'accompagnèrent. Il en est de même pour nous. Nous devons manger notre Pâque, la chair du divin Agneau immolé pour nous, en reconnaissance de notre rédemption, et de la multitude des autres bienfaits dont le Seigneur nous a comblés. De tous ces bienfaits, le plus étonnant, et l'on pourrait dire le plus grand, est celui-là même qu'il nous accorde, lorsqu'il daigne s'abaisser jusqu'à nous et se donner à nous par la sainte communion. Il est donc juste de lui témoigner notre reconnaissance pour toutes ses miséricordes, en lui donnant asile dans nos cœurs ; mais il n'est pas moins juste de la lui témoigner encore, lorsque nous l'avons reçu, de ce qu'il a bien voulu se donner à nous, vivre en nous, afin que nous vivions par lui.

1. Impossibile est enim eos qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum cœleste,.... et prolapsi sunt, rursum renovari ad pœnitentiam. (*Rom.*, VI, 4, 6.)

2. Terra enim sæpe venientem super se bibens imbrem, et generans herbam opportunam illis a quibus colitur, accipit benedictionem a Deo. Proferens autem spinas et tribulos, reproba est et maledictio proxima ; cujus consummatio in combustionem. (*Id.*, VI, 7.)

S. Matthieu nous apprend que notre divin Sauveur ne sortit pas du Cénacle où il avait, pour la première fois, célébré l'Eucharistie, sans avoir dit l'hymne d'action de grâces : *Et hymno dicto, exierunt in montem Oliveti* [1]. S. Jean nous rapporte les derniers entretiens, les dernières effusions d'amour auxquelles Jésus se livra envers ses disciples, avant de se rendre au mont des Oliviers. Cependant le temps pressait ; l'heure marquée pour que ses ennemis, conduits par le traître Judas, s'emparassent de lui allait sonner. Mais il n'en voulut pas moins nous donner l'exemple de l'action de grâces après la communion, et inspirer à ses disciples les pensées de reconnaissance, de confiance et d'amour dont il convient d'être pénétré lorsqu'on a participé à cet adorable sacrement. « Il a rendu grâces avant de distribuer les mystères « sacrés à ses disciples, pour que nous aussi nous rendions « grâces ; il a dit une hymne après les avoir distribués, pour que « nous aussi nous fassions de même [1], » dit S. Jean Chrysostome cité par S. Thomas.

Dans la parabole des dix serviteurs qui avaient reçu chacun une certaine somme d'argent, une mine, pour la faire valoir pendant l'absence de leur maître, il s'en trouva un qui garda fidèlement cette somme, mais ne lui fit produire aucun intérêt, de sorte qu'il la rendit à son maître telle qu'il l'avait reçue. Ce n'était pas assez : il n'était pas voleur peut-être, mais il n'était pas fidèle non plus, car il n'avait pas fait, comme les autres plus courageux et plus habiles que lui, ce que son maître attendait. Aussi fut il privé même de cette somme, tandis que ses compagnons reçurent des récompenses magnifiques, chacun en proportion de ce qu'il avait fait produire à la mine que le maître lui avait confiée. Il en est ainsi pour la sainte communion. Ceux qui, après la réception de ce bien d'un prix infini, ne s'appliquent pas à en tirer parti et à lui faire produire au moins quelque fruit, ceux qui n'ont pas pour Dieu de reconnaissance et se gardent uniquement de perdre la grâce, parce qu'ils craignent la colère du Seigneur, ne seront pas récompensés. Il faut témoigner sa reconnaissance, il faut témoigner son amour, il faut tirer de la mine céleste tous les

1. *Matth.*, XXVI, 30.

2. Gratias ergo egit, antequam sacra mysteria discipulis daret, ut et nos gratias agamus ; hymnum dixit, postquam dedit ut et nos idipsum agamus. (S. CHRYSOST., apud DIV. THOM., in *Catena aurea*.)

fruits qu'elle peut donner, si l'on veut plaire au divin Maître et mériter ses grâces.

Quiconque a communié doit s'efforcer, autant que le permet la condition humaine sur la terre, d'imiter les quatre animaux mystérieux dont parle l'Apocalypse. Ils se tenaient devant le trône de Dieu, « et ils ne se donnaient de repos ni jour ni nuit, disant : Saint, « saint, saint, est le Seigneur le Dieu tout-puissant. » Ne pas rendre suffisamment grâces à Dieu, lorsqu'il s'est donné à nous par la sainte communion, pourrait être un indice que la préparation apportée à le recevoir n'avait pas été suffisante. Plusieurs docteurs ont pensé que si Adam est tombé avec tant de facilité dans le péché qui le perdit avec toute sa race, il le faut attribuer à son manque de reconnaissance envers le Seigneur, pour tous les biens naturels et surnaturels dont il avait été comblé. On ne voit pas en effet, dans la Sainte Écriture, qu'il eût dit un seul mot ou fait un seul acte pour témoigner sa gratitude. Prenons garde, à notre tour, de ne pas nous montrer ingrats. Ne nous exposons pas à détourner de nous les grâces dont nous avons tant besoin, pour vivre unis à Dieu par la grâce et ne pas tomber misérablement, après tant de bienfaits reçus, comme il arriva au premier homme.

III. *S'adonner à l'oraison.* — Le saint roi David disait : « Les « yeux de tous espèrent en vous, Seigneur, et vous leur donnez « la nourriture [1]. » Dieu donne la nourriture, même à ceux qui ne le connaissent pas, ou ne veulent pas le prier ; il la donne même aux êtres sans raison. Mais il est une nourriture qu'il ne donne, avec la plénitude de sa vertu et de sa douceur, qu'à ceux dont les regards sont attachés sur lui, et qui attendent tout de lui. Cette nourriture est l'adorable Eucharistie. Si nous voulons qu'elle soit, non seulement en elle-même, mais pour chacun de nous, une nourriture véritable et produisant ses effets, il faut que nos regards demeurent en quelque sorte toujours fixés sur le Seigneur. C'est par la prière, par la sainte oraison, que nous élevons vers Dieu les regards de nos âmes. Jésus-Christ nous a dit qu'il faut toujours prier et ne jamais cesser de le faire [2]. On serait particulièrement coupable si l'on négligeait de mettre ce conseil en pratique, lorsqu'on a le bonheur d'être uni à Jésus-Christ par la réception de son auguste sacrement.

1. Oculi omnium in te sperant, Domine, et tu das illis escam. (*Ps.* CXLIV, 15.)
2. Oportet semper orare et non deficere. (*Joann.*, II, 3.)

Ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Celui qui mange « ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et moi en lui [1], » nous font comprendre que tout n'est pas achevé lorsque nous avons communié. Il nous reste à demeurer en Jésus-Christ, c'est-à-dire à ne pas nous répandre au dehors de nous-mêmes, en donnant toutes nos pensées, toutes nos affections, tous nos actes aux choses étrangères à Dieu. Sans doute, nous pouvons et nous devons nous occuper des affaires de ce monde, lorsque notre état et les circonstances le demandent, mais nous devons le faire comme les anges qui, tout en veillant aux choses d'ici-bas dont Dieu leur a donné la charge, ne cessent pas d'être toujours en sa présence ; nous devons imiter les saints, et remplir ces devoirs extérieurs sans nous éloigner de Dieu. Nous sommes en Jésus-Christ : il ne faut pas que nous sortions de lui.

En même temps que nous demeurons en Jésus-Christ par la sainte communion, lui-même demeure en nous. Ne convient-il pas que nous fassions à notre hôte divin une réception qui lui plaise ? Pouvons-nous le laisser là seul, dans un cœur où bien des choses peut-être blesseraient ses regards, et l'empêcheraient d'y trouver ses délices ? Pouvons-nous ne pas demeurer attentifs à sa parole comme le fut Madeleine, et ne pas lui parler à notre tour, lorsque tant de motifs nous presseraient de le faire ? Non, nous ne le pouvons pas. Laisser là Jésus seul lorsqu'on a eu le bonheur de le recevoir, et le laisser pour s'occuper de choses souvent vaines et sans importance, de conversations moins édifiantes que coupables, serait plus qu'un manque de convenance : ce serait une véritable, une grossière injure à la grandeur infinie de celui qui, pour se montrer si condescendant envers nous, n'en est pas moins le Dieu tout-puissant que le ciel et la terre adorent. Si tant de personnes qui communient souvent, si tant de prêtres même ne font que peu ou point de progrès dans la perfection, peut-être la raison principale en est-elle dans la négligence que l'on met trop souvent à vivre en Dieu par la prière, et à tenir compagnie au divin Sauveur pendant le cours de la journée, lorsqu'on l'a reçu le matin dans son sacrement d'amour.

IV. *Faire l'aumône.* — Notre-Seigneur Jésus-Christ est bon, miséricordieux, libéral ; s'il vit en nous véritablement et si nous

1. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo. (*Joann.*, VI, 57.)

vivons de sa vie après la sainte communion, nous devons être bons, miséricordieux, généreux comme lui, envers ceux qui sont dans le besoin; nous devons faire l'aumône selon nos facultés. Autrement, comment pourrions-nous dire que c'est lui qui vit en nous? Notre vie ressemblerait-elle en quelque chose à la sienne?

Jésus-Christ, pour préparer ses disciples à la promesse qu'il allait leur faire de donner sa chair à manger et son sang à boire, comme un aliment d'une éternelle vie, accomplit d'abord un éclatant miracle : la multiplication des pains. C'était une figure de l'adorable Eucharistie, mais c'était en même temps un acte de charité, une aumône qu'il faisait à toute cette multitude qui souffrait de la faim et dont il avait compassion. Si l'aumône doit servir de préparation à la sainte communion, comment pourrait-elle ne pas la suivre aussi? Comment pourrait-on refuser quelque chose aux malheureux lorsqu'on vient soi-même de recevoir, sans aucun mérite, l'aumône la plus riche que Dieu puisse faire à ses créatures ici-bas? Le serviteur, à qui son maître avait remis sa dette énorme de dix mille talents, encourut les châtiments les plus terribles, pour n'avoir pas été compatissant à son tour : que répondra au Seigneur celui qui, après avoir reçu Dieu lui-même, refusera durement la moindre des choses aux malheureux qui implorent son secours?

Il est plusieurs sortes d'aumônes. On ne peut pas toujours donner largement l'aumône matérielle; il se peut qu'on ait à peine assez pour suffire à ses propres besoins. Mais l'aumône spirituelle, l'aumône d'une bonne parole, d'un peu de sympathie, l'aumône d'une prière, est toujours et en tout temps à la portée de chacun. S'en contenter, lorsqu'on pourrait y ajouter l'aumône temporelle dont le pauvre a réellement besoin, serait se faire illusion, se tromper soi-même et chercher à tromper Dieu. Mais à défaut de celle-ci, ou en même temps qu'elle, elle est toujours précieuse, et souvent la plus précieuse des deux aux regards du Seigneur. Qu'importe, d'ailleurs, que ceux qui demandent l'aumône paraissent peu dignes d'intérêt? C'est pour Dieu qu'on leur donne, et Dieu, de qui nous tenons tout, mérite bien qu'on lui rende quelque chose dans la personne des pauvres. Lorsque nous avons communié et que Jésus-Christ vit en nous, il est heureux de donner ainsi par notre main.

Mais il y a des pauvres qui, plus que tous les autres, ont besoin

qu'on leur fasse l'aumône. Ce sont d'abord les agonisants, qui vont paraître devant Dieu : qui pourrait leur refuser une prière ? Elle leur obtiendra une dernière grâce, et ce sera pour eux le salut éternel.

Ce sont ensuite les âmes du purgatoire. Il n'y a pas de pauvres dont les besoins soient plus pressants, ni les souffrances plus dignes de compassion. Il n'en est pas non plus dont le soulagement que nous leur apportons soit plus agréable à Dieu. Il nous est si facile de leur venir en aide par nos prières, nos bonnes œuvres, les indulgences nombreuses que nous pouvons gagner pour elles, surtout les jours de communion, que nous serions impardonnables de leur refuser l'aumône qu'elles attendent de nous. Au jour du jugement, Jésus-Christ nous dirait : « J'ai eu faim « dans la personne des âmes du purgatoire, et vous ne m'avez pas « donné à manger; j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à « boire ; j'ai été prisonnier et vous ne m'avez pas visité. »

N'oublions pas non plus les pécheurs qui ont besoin de conversion ; les tentés près de succomber, les hérétiques, les infidèles. Le nombre des pauvres spirituels pour qui Jésus-Christ lui-même nous demande l'aumône est infini. Pourrions-nous la refuser en échange de la grande aumône que ce divin Hôte vient de nous faire, de son corps, son sang, son âme, sa divinité, de sa personne tout entière enfin, et de tous les biens qui l'accompagnent?

V. *Être tempérant et mortifier ses sens.* — Lorsque nous avons mangé le pain des anges, il semble que les aliments purement terrestres doivent être pour nous peu de chose, et qu'en user sans modération serait un manque d'égard, une injure même faite à la nourriture divine que Dieu nous a donnée. Notre divin Sauveur nous a recommandé de demander à notre Père céleste le pain de chaque jour : lorsqu'il habite en nous, ne convient-il pas que nous nous contentions, ne fût-ce qu'à cause de sa présence, d'une nourriture simple et frugale, telle qu'il faut l'entendre par ce mot de *pain?* et si les circonstances mettent à notre disposition des aliments plus recherchés, ne devons-nous pas en user avec une sage retenue, lorsque Jésus, qui nous dit de demander uniquement du pain, est à table avec nous ? Il en est de même pour ce qui concerne nos autres besoins : il nous faut user de la même mesure, éviter avec soin tout excès et toute recherche. Les plai-

1. Esurivi enim, et non dedistis mihi manducare; sitivi, et non dedistis mihi potum.... et in carcere, et non visitastis me. (*Matth.*, XXV, 41, 42.)

sirs même légitimes des sens deviennent facilement de graves dangers si l'on s'y abandonne. Et comment goûter ces plaisirs lorsqu'on vit de la vie de Jésus? Si nous considérons ce divin Agneau que nous avons mangé comme victime, sa passion, son immolation cruelle, le fiel et le vinaigre dont il fut abreuvé, doivent nous rendre amères toutes les jouissances que procure le monde. Si nous le considérons régnant au ciel dans le sein de la gloire et de l'éternelle béatitude, que seront pour nous les délectations les plus délicates? pourrons-nous nous y arrêter en sa divine présence?

Mais ce n'est pas assez de tenir peu de compte des jouissances même permises qui sont à notre portée, ce n'est pas assez de la tempérance, après la communion, il faut y ajouter la mortification, et refuser à nos sens au moins quelque chose des satisfactions que nous pourrions leur accorder sans la moindre faute. Ce sacrifice sera agréable à notre Hôte divin; il le portera à multiplier ses grâces et ses douceurs spirituelles, pour nous rendre avec usure les douceurs naturelles dont nous nous serons privés par attention pour lui. D'autre part, la mortification des sens, même dans les choses permises, est une barrière élevée entre nous et celles qui ne le sont pas.

VI. *Extirper ses passions.* — Jésus-Christ est le Dieu de paix et il ne se plaît pas au milieu du trouble : *Non in commotione Dominus* [1]; comment aimerait-il voir l'âme qu'il a choisie pour sa demeure en proie au trouble des passions? Il veut que la paix règne en ceux qui lui donnent asile. C'était la paix qu'il souhaitait, ou plutôt qu'il conférait à ses apôtres, dans les visites qu'il leur fit après sa résurrection; c'est aussi la paix qu'il nous apporte lorsque nous le recevons dans la sainte communion. Mais il ne nous la donnera qu'autant que nous voudrons y contribuer nous-mêmes. Il ne calmera la violence de nos passions que si nous travaillons sérieusement de notre côté à les réprimer. Nous ne pouvons rien sans lui, et lui-même ne fait ordinairement que peu de chose en nous, si nous négligeons de l'aider. Il veut donner la paix, mais à la condition qu'on s'emploie sérieusement à obtenir ce bien auquel l'homme ne saurait atteindre par ses propres forces, mais qui sera la récompense de sa bonne volonté.

1. *III. Reg.*, XIX, 11.

VII. *S'efforcer de retirer les autres du péché et de les gagner à Dieu.* — Jésus-Christ est venu apporter le feu sur la terre, et tout son désir est que ce feu, qui est celui de son amour, embrase tous les cœurs [1]. Celui qui vient de communier porte des charbons ardents dans son cœur. Il doit tout le premier être embrasé de ce feu divin ; mais Jésus ne veut pas qu'il en réserve toutes les ardeurs uniquement pour lui. Ce feu doit être communiqué et s'étendre comme un incendie tout aux alentours. Celui qui a communié s'efforcera donc d'allumer dans les cœurs des autres ce feu sacré de l'amour divin, et les ardeurs de cet amour seront d'autant plus vives en son propre cœur qu'il les aura plus largement communiquées.

On manquerait donc à Jésus-Christ et on prouverait que l'on comprend peu son amour, si l'on ne s'efforçait pas, par tous les moyens possibles, de retirer les pécheurs de leur mauvaise voie et de les ramener à Dieu. Cette œuvre, l'œuvre par excellence, car c'est pour l'accomplir que le Fils de Dieu est venu sur la terre et qu'il est mort sur la croix, est à la portée de tous. Tous ne sont pas appelés au ministère évangélique, mais tous peuvent dire, au moins de temps en temps, quelqu'une de ces paroles qui font du bien à ceux qui les entendent ; tous peuvent édifier par une conduite véritablement chrétienne ; tous peuvent prier, offrir à Dieu des mortifications, accomplir des actes de vertu en vue de la conversion des pécheurs. Ne semble-t-il pas que ce soit pour nous un devoir de le faire, surtout lorsque nous avons communié, puisque notre divin Jésus l'attend de nous ; puisqu'il souhaite ardemment le retour des pauvres âmes égarées ; puisque ce que nous ferons pour les ramener à lui aidera puissamment à lui donner cette satisfaction ? D'ailleurs, parmi ces âmes, il en est plusieurs peut-être qui nous sont attachées par des liens étroits, plusieurs dont, à un titre ou à un autre, nous devrons rendre un jour compte à Dieu. Donner des âmes à Jésus-Christ qui s'est donné lui-même à nous, n'est-ce pas le plus puissant moyen de lui témoigner notre reconnaissance ?

VIII. *S'appliquer avec une ardeur nouvelle à la pratique de la vertu.* — Jésus-Christ est notre docteur, notre modèle et notre force. Il est venu sur la terre, et s'est fait semblable à nous pour que

1. Ignem veni mittere in terram, et quid volo, nisi ut accendatur ? (*Luc.*, XII, 49.)

nous devenions, à notre tour, semblables à lui. Il nous a enseigné par sa parole quelle conduite nous devons tenir, pour être parfaits comme notre Père céleste est parfait, et, par sa propre conduite extérieure, il nous a tracé la voie qui peut et doit nous mener à ce but. Il nous a dit : « Je vous ai donné l'exemple « afin que vous aussi vous fassiez comme j'ai fait [1]. » Le devoir d'imiter Jésus-Christ nous oblige toujours, mais jamais plus que dans les jours bénis où nous l'avons reçu et le possédons en nous-mêmes, par la sainte communion. C'est pour nous rendre parfaitement semblables à lui, nous transformer en lui, qu'il est venu en nous : il faut que cette mystérieuse transformation s'opère. Or, nous ne ressemblerons véritablement à Jésus que si notre âme brille des mêmes vertus que nous admirons dans cet adorable modèle.

Mais arriver à cette ressemblance désirable n'est pas l'affaire d'un moment ni d'un jour. Une communion faite avec une piété sincère fortifie les vertus que nous possédons déjà et dépose en nous les germes de celles qui nous manquent; mais ces germes ne se développeront, et les vertus qui déjà ornent notre âme ne se conserveront et ne grandiront encore que par l'exercice. Imitons donc l'exemple de notre divin Sauveur. Pendant les trente premières années de sa vie, qu'a-t-il fait? Il a consacré tout ce long temps à la pratique des vertus qu'il venait nous recommander; ce n'est qu'après ces trente années de pratique qu'il nous a enseigné par la parole ce qu'il avait accompli par ses actes. Et les trois années consacrées à l'enseignement de sa doctrine n'ont-elles pas été, comme les premières, consacrées en même temps à ces mêmes actes de vertu, dont le saint Évangile nous a conservé quelques traits, pour nous servir d'exemple ?

Si donc nous voulons être agréables à notre très bon Maître, si nous voulons lui ressembler, comme il nous le demande, que chaque communion soit pour nous le motif d'apporter une ardeur nouvelle à conquérir les vertus qui nous manquent et à multiplier les actes de celles que nous avons déjà.

Ces quelques indications suffiront pour montrer ce que le Seigneur attend de ceux qui ont le bonheur de faire la sainte communion. Il ne faut pas qu'un bienfait si grand demeure stérile ; il ne

1. Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis, ita et vos faciatis. (*Joann.*, XIII, 15.)

faut pas que ceux qui le reçoivent s'exposent à la colère de Dieu, comme la terre dont il est dit : « Une terre qui boit la pluie venant « souvent sur elle et qui produit des épines et des ronces est aban- « donnée, bien près d'être maudite et l'on finit par y mettre le « feu [1]. »

CHAPITRE XVII

DES EFFETS DE LA SAINTE COMMUNION EN CEUX QUI LA REÇOIVENT AVEC PIÉTÉ

I. Fruits de la sainte communion bien faite, d'après l'Écriture et les auteurs ascétiques. — II. Autres fruits de la sainte communion. — III. Derniers fruits de la sainte communion. — Un mot sur les funestes résultats de la communion sacrilège.

I.

FRUITS DE LA SAINTE COMMUNION D'APRÈS L'ÉCRITURE ET LES AUTEURS ASCÉTIQUES

Les fruits que la très sainte et très adorable Eucharistie produit dans une âme, qui la reçoit avec une véritable dévotion, sont innombrables. On ne saurait prétendre à les énumérer tous ici, ni surtout à faire ressortir pleinement leur excellence; mais au moins faut-il donner une indication sommaire de ceux que les auteurs ascétiques ont signalés. Elle suffira pour montrer combien il importe de faire la sainte communion, de la faire souvent et de la très bien faire [2].

I. *La sainte communion demande et obtient la grâce pour nous.*

Le saint patriarche Jacob prophétisait que son fils Juda laverait sa robe dans le vin [3]. Quel peut être ce vin, sinon le vin de l'Eucharistie, c'est-à-dire le sang de Notre-Seigneur? C'est dans ce vin précieux que les membres de la tribu royale du peuple de Dieu,

1. Terra enim sæpe venientem super se bibens imbrem,.... proferens autem spinas ac tribulos, reproba est et maledictio proxima, cujus consummatio in combustionem. (*Hebr.*, VI, 7, 8.)

2. Nous suivons ici principalement les indications d'un ancien ouvrage : *Aquila magnarum alarum*, R. P. JULII FRANCISCI CONTI, *Ordin. Minor. strictior. observant.*

3. Lavabit in vino stolam suam. (*Genes.*, XLIX, 11.)

les enfants de la sainte Église, purifient leur robe d'innocence des souillures qu'elle contracte presque nécessairement en ce monde.

Le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ reçu dans la sainte communion est pour nous, mais dans un sens plus élevé, ce que fut le sang de l'agneau pascal dont les Hébreux teignirent les portes de leurs maisons, en la nuit où l'ange du Seigneur, pour les délivrer, frappa tous les premiers-nés d'Égypte. « Ce sang vous sera un « signe, et je verrai ce sang, et je passerai [1], » disait le Seigneur. Si le sang de l'agneau immolé eut une telle vertu, s'il obtint aux Hébreux pitié et miséricorde, que n'obtiendra pas pour nous le sang de Jésus-Christ dont il n'était que la figure ? Quand nos lèvres sont marquées de ce sang précieux, quand nous avons mangé dignement la chair de l'Agneau divin, pouvons-nous craindre encore que Dieu nous refuse le pardon de nos fautes ? Le sang d'Abel criait vengeance, mais le sang qui coule sur l'autel du Seigneur dont nous approchons demande pardon pour nous et obtient notre grâce [2].

II. *La sainte communion nous aide à surmonter nos défauts et guérit les blessures de notre âme.*

Elle est ce vin que le bon Samaritain versa avec de l'huile sur les blessures du voyageur que le prêtre et le lévite de l'ancienne loi n'avaient pas secouru. Le bon Samaritain est Notre-Seigneur Jésus-Christ ; le vin qu'il verse avec l'huile de sa grâce sur les blessures que les passions, que les démons et leurs complices ont faites à notre âme, est le sang versé sur la croix, sang précieux devenu pour nous un breuvage salutaire et un médicament efficace contre tous nos maux dans la Sainte Eucharistie. C'est dans la Sainte Eucharistie que le divin Rédempteur est pour nous le *Samaritain*, le *gardien* par excellence. C'est là qu'il charge en quelque sorte sur ses épaules le pauvre voyageur, que les brigands ont laissé à demi mort sur le chemin, pour le transporter dans l'hôtellerie et lui sauver la vie ; c'est dans l'Eucharistie, c'est dans la sainte communion que nous devons recourir à lui, si nous vou-

1. Erit vobis sanguis in signum et videbo sanguinem, et transibo vos. (*Exod.*, xxv, 30.)

2. *Accessistis ad montem Dei, et sanguinis aspersionem melius loquentem quam Abel* (*Hebr.*, xii, 22), quia scilicet sanguis Abel clamat ad Deum vindictam ; sanguis Christi postulat et impetrat gratiam. (S. Thom., opusc. LVII *de Vener. Sacram. altar.*)

lons guérir de nos blessures et de nos faiblesses, avoir la vie et l'avoir avec plus d'abondance [1].

III. *La sainte communion expie particulièrement le péché de la chair.*

La chair de l'homme est la cause des péchés les plus graves et les plus nombreux qui se commettent dans le monde. Il appartient à la chair toute sainte et tout immaculée de Jésus de porter remède à un si grand mal, et de faire disparaître les traces de ces horribles souillures. David avait commis un adultère et par suite un homicide. Reconnaissant son double crime, il le pleurait amèrement et disait au Seigneur : « Lavez-moi davantage de mon ini« quité, et purifiez-moi de mon péché : » *Amplius lava me ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me.* Pour le péché d'homicide, il demandait simplement d'en être purifié : *A peccato meo munda me;* c'est qu'il existait déjà un remède pour ce crime, la mort du coupable; les eaux du déluge avaient purifié la terre souillée par le sang d'Abel que Caïn avait répandu. Mais pour l'adultère, le remède particulier n'avait pas été donné encore : il fallait le sang de Jésus-Christ, et c'est de ce sang précieux que le prophète pénitent implore la vertu purificatrice; c'est en lui qu'il veut être lavé [2].

IV. *La sainte communion bien faite répare le péché commis en communiant mal.*

C'est ce que paraissent indiquer ces paroles du Psalmiste : « Ils « ont été enrichis par le fruit du froment, du vin et de leur huile [3]. » Le froment et le vin sont les figures de la Sainte Eucharistie qui enrichit les âmes qui la reçoivent; mais pourquoi le prophète y ajoute-t-il l'huile, comme si elle ne faisait, avec le froment et le vin, qu'une seule figure de cette source de richesses que Jésus nous a préparée ? C'est que l'huile adoucit et guérit les blessures. Il peut se faire que le pain et le vin du Seigneur nuisent à notre âme, si elle est mal préparée, et la blessent profondément : il faut verser de l'huile sur la blessure, et quelle sera cette huile, sinon la Sainte

1. Retine carnem Christi, in qua leveris ægrotus, et a vulneribus latronum semivivus relictus, ut ad stabulum perducaris, et ibi saneris. Ergo curramus ad domum Domini. (S. AUGUST., *in Luc.*, x, 31.)

2. Profecto homicidio tunc proprium aderat medicamen : aqua diluvii inerat divagante mortis calamitate. Verum quia adulterii propria ablutio nondum a Dominico corpore diffluxerat, amplius petit lavari. (ESCOBAR., *in Evang.*, lib. VIII.)

3. A fructu frumenti, vini et olei sui multiplicati sunt. (*Ps.* IV, 8.)

Eucharistie mieux reçue ? Par elle le dommage sera réparé ; par elle les richesses de la grâce recevront un nouvel accroissement. Les Juifs avaient mal mangé la manne dans le désert ; ils l'avaient considérée non pas comme la figure et le gage du pain spirituel et divin que Dieu se préparait à nous donner un jour, mais comme un aliment purement corporel : « Ils sont morts, » dit Notre-Seigneur, et il ajoute : « Celui qui mange ce pain vivra éternelle« ment. » Quel enseignement pouvons-nous tirer de ces paroles, sinon que celui qui aurait encouru la mort de l'âme en communiant sans apporter à cette action sacrée toutes les dispositions nécessaires retrouvera la vie véritable, la vie éternelle s'il communie de nouveau, mais saintement, comme un tel sacrement le réclame.

V. *La sainte communion calme et éteint les ardeurs de la concupiscence.*

Moïse avait promis, de la part de Dieu, au peuple d'Israël, dans le désert, que le lendemain matin ils auraient du pain en abondance et « le matin, dit le texte sacré, la rosée se trouva répan« due autour du camp. Et lorsqu'elle eut couvert la surface de la « terre, il apparut quelque chose de menu et comme pilé au mor« tier, ressemblant à la gelée blanche sur la terre [1]. » C'était la manne, le pain que le Seigneur avait promis et qu'il donnait à son peuple. Pourquoi cet aliment, l'une des figures les plus frappantes de la Sainte Eucharistie, se présentait-il sous la forme de rosée et de gelée blanche ? S. Thomas répond : « Le pain céleste apparais« sait sous la forme de rosée et de gelée blanche, parce que le corps « du Seigneur délivre des ardeurs de la concupiscence mauvaise [2]. » David disait au Seigneur : « Vous avez préparé devant moi une « table contre ceux qui me troublent [3]. » Les Pères reconnaissent dans cette table la table eucharistique, la sainte communion. Mais qui faut-il entendre par ceux qui nous troublent ? Assurément il faut entendre tout d'abord nos ennemis intérieurs, la concupiscence et tous les mauvais désirs, tous les attachements cou-

1. Mane ros jacuit per circuitum castrorum. Cumque operuisset superficiem terræ, apparuit in solitudine minutum, et quasi pilo tusum, in similitudinem pruinæ super terram. (*Exod.*, XVI, 13, 14.)

2. Panis igitur cœlestis in similitudinem pruinæ, rorisque apparebat, quia corpus Domini a fervore pravæ concupiscentiæ liberat. (S. THOM., opusc. LVII.)

3. Parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me. (*Ps.* XXII, 5.)

pables qu'elle enfante. C'est principalement contre de tels ennemis que Dieu nous a préparé un secours tout-puissant dans la sainte communion. Avec la communion bien faite, la victoire est assurée, mais sans elle que pourrait-on contre tant d'ennemis intérieurs qui se joignent à ceux du dehors, pour pousser une âme à sa perte ?

La Sainte Eucharistie, c'est encore l'eau qui a jailli de la pierre frappée par Moïse, dans le désert. L'eau éteint le feu ; la Sainte Eucharistie, eau vivante et vivifiante, sortie du côté de Jésus frappé par la lance du soldat, éteint aussi le feu des passions ou de la concupiscence.

VI. *La sainte communion guérit de tous les maux.*

Le Prophète royal le savait et c'est pourquoi il disait au Seigneur : « Je prendrai le calice du salut. » Ce calice du salut, quel peut-il être, sinon celui qui contient le sang adorable de notre Sauveur ? Le nom de *calice du salut* ne saurait convenir aussi bien à aucun autre et il n'en est pas qui puisse nous être autant utile, exposés comme nous le sommes à toutes sortes de maux. Sa vertu est infinie, puisqu'il contient le sang d'un Dieu. La Sagesse incréée, ou plutôt Jésus-Christ lui-même, nous invite à boire ce calice. Nous lisons en effet au livre des Proverbes : « Buvez le vin que je vous ai « mêlé. » Évidemment la sagesse divine ne nous excite pas à boire le vin matériel qui engendre l'ivresse et fait commettre tant de crimes. Le vin qu'elle nous offre est bien le même dont parle le Psalmiste, la Sainte Eucharistie, le calice qui sauve.

Pendant la vie mortelle de Notre-Seigneur, tous ceux qui touchaient avec foi, non seulement son corps adorable, mais les vêtements qui le recouvraient, trouvaient la guérison de leurs maux et le salut de leur âme dans cet attouchement : comment ne trouverions-nous pas dans la sainte communion les guérisons spirituelles dont celles que rapporte l'Évangile étaient la figure et le gage ? Comment n'y trouverions-nous pas même un soulagement pour nos peines temporelles, lorsqu'une telle faveur est utile à notre salut ? — Mais celui que la Sainte Eucharistie ne guérit pas est en bien grand danger de se perdre. C'est après avoir reçu de Jésus-Christ le pain qui était au moins l'image de l'Eucharistie, si ce n'était l'Eucharistie elle-même, que Juda se livra tout entier au démon, qu'il livra Jésus, qu'il tomba dans le désespoir et se donna la mort.

VII. *La Sainte Eucharistie transforme les loups en agneaux,*

ramène les égarés dans la bonne voie et les fait renaître à une vie nouvelle.

L'Ecclésiastique dit, en parlant de celui qui craint Dieu : « La sagesse le nourrira du pain de vie et d'intelligence, et elle l'abreuvera de l'eau de la sagesse qui donne le salut [1]. » Ce pain de vie et d'intelligence, cette eau de la sagesse, n'est autre que l'adorable Eucharistie. Les instincts mauvais que le péché originel a déchaînés en l'homme, et que les péchés volontairement commis rendent plus impérieux encore, tendent à le rapprocher des animaux sans raison. Celui que dominent des passions violentes est moins un homme qu'une bête fauve ou un animal immonde. Mais s'il s'efforce de revenir à Dieu, s'il communie, le pain de vie et d'intelligence lui rendra la vie raisonnable, la vie de la grâce, l'intelligence des choses de Dieu. C'est ce qu'annonçait le prophète Isaïe lorsqu'il disait : « Le loup habitera avec l'agneau, et le léopard se « couchera près du chevreau [2] ; » et un peu plus loin il ajoutait : « Le veau et l'ours iront aux mêmes pâturages. » Le Prophète, par ces dernières paroles, révélait le secret d'un changement si incroyable dans des bêtes de rapine et de sang, vivant en paix avec les animaux paisibles qu'on offrait en sacrifice au Seigneur : c'est qu'ils devaient prendre la même nourriture et se rendre aux mêmes pâturages.

A l'aliment divin que Dieu nous a préparé revient donc tout l'honneur de la transformation des pécheurs les plus endurcis en véritables serviteurs de Dieu, en chrétiens doux et humbles de cœur.

C'est la sainte communion qui fait rentrer dans la bonne voie ceux qui s'en éloignent. Lorsque le divin Maître, après sa résurrection, eut rompu le pain aux disciples qui s'en étaient allés à Emmaüs, au lieu de demeurer à Jérusalem avec les apôtres, leurs yeux s'ouvrirent, ils reconnurent Jésus, et se hâtèrent de retourner à Jérusalem. S'ils n'avaient pas mangé la chair du Fils de l'homme et bu son sang, ils n'auraient pas eu la vie en eux, car ils prenaient un chemin qui les éloignait de lui. Mais la sainte communion remet dans la bonne voie ; elle change et purifie les dispositions inté-

1. Cibabit illum pane vitæ et intellectus, et aqua sapientiæ salutaris potabit illum. (*Eccli.*, xv, 3.)
2. Habitabit lupus cum agno et pardus cum hædo accubabit.... Vitulus et ursus pascentur. (*Isa.*, xv, 13, 14.)

rieures ; par elle ceux qui étaient pauvres en vertus se trouvent bientôt enrichis et transformés, selon la parole du Psalmiste : « Les « pauvres mangeront et seront rassasiés ; et ils loueront le Sei- « gneur, ceux qui le cherchent ; leurs cœurs vivront dans les « siècles des siècles [1]. » Et comment s'accomplira un tel changement ? « Ils se souviendront du Seigneur et se convertiront à « lui [2]. » Tel sera pour eux le bienheureux effet d'une communion faite avec piété.

Lorsque le charbon mystérieux dont parle Isaïe eut touché ses lèvres, le prophète fut purifié de toutes ses taches et vécut d'une vie nouvelle. Que ne fera pas en nous la Sainte Eucharistie qui ne s'arrête pas à nos lèvres, mais qui s'unit à nous comme l'aliment de tout notre être ? Si nous sommes morts, elle nous rendra la vie ; si nous sommes malades, elle nous guérira ; si nous sommes déchus de notre grâce première, elle nous la rendra en y ajoutant une perfection nouvelle. Ce fut pour montrer l'efficacité de son corps adorable dans l'ordre de notre salut, que le divin Sauveur voulut toucher le cercueil du fils de la veuve de Naïm, introduire le doigt dans l'oreille du sourd, toucher aussi le lépreux et les yeux de l'aveugle, afin de leur rendre la vie et la santé du corps, en même temps que celle de l'âme. Et lorsque, prenant la main de la fille de Jaïre, il l'eut ressuscitée, il ordonna de lui donner à manger, pour marquer encore plus expressément que c'est par la Sainte Eucharistie qu'il nous donne la vie de la grâce et qu'il nous la conserve.

VIII. *La sainte communion empêche que nous ne tombions dans le péché.*

On lit dans la Genèse que Melchisédech, roi de Salem, offrit un sacrifice de pain et de vin [3]. Ce pain et ce vin étaient la figure de la Sainte Eucharistie. Mais pourquoi le prêtre du Très-Haut qui offre ce sacrifice est-il appelé roi de *Salem*, c'est-à-dire, roi de la *cité de paix ?* C'est que la Sainte Eucharistie établit en nous la paix intérieure lorsque nous communions. Elle réprime et apaise tous les mouvements de la concupiscence et des passions, et fait que nous ne tombons pas.

1. Edent pauperes et saturabuntur et laudabunt Dominum qui requirunt eum : vivent corda eorum in sæculum sæculi. (*Ps.* XXI, 27.)
2. Reminiscentur et convertentur ad Dominum. (*Id.*, 28.)
3. Melchisedech, rex Salem, proferens panem et vinum ; erat enim sacerdos Dei Altissimi. (*Genes.*, XIV, 18.)

La bouchée de pain qu'Abraham offre aux anges qui le viennent visiter a la même signification : « Je vous servirai une bouchée « de pain : affermissez votre cœur, » en la mangeant, dit-il [1]. C'est que, selon la parole de S. Bernardin de Sienne, « ce très « saint sacrement fortifie non seulement l'âme, mais aussi la chair « en quelques manière : l'âme pour qu'elle persévère dans le bien, « la chair pour qu'elle ne se précipite pas dans le mal [2]. »

Le saint roi David disait au Seigneur : « Quand je marcherais « au milieu de l'ombre de la mort, je ne craindrais point les « maux, parce que vous êtes avec moi [3]. » Et d'où vient au saint roi une telle assurance? C'est qu'il peut ajouter : « Vous avez pré- « paré en ma présence une table, contre ceux qui me tour- « mentent [4]. » Le Seigneur est avec lui, que pourrait-il craindre? Et comment le Seigneur est-il avec lui, ou plutôt avec nous ? Par la Sainte Eucharistie, cette table, ce banquet divin que Dieu nous a préparé. David ne possédait ce bien qu'en figure et en espérance : cependant c'était assez déjà pour le mettre au-dessus de toute crainte. Mais sans la sainte communion au moins de désir, telle que David la pouvait faire, il n'y a pas pour nous de vie ni de salut possible : nous tomberons nécessairement dans le péché et la mort éternelle, selon cette parole du Seigneur : « Si vous ne mangez « pas la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez pas son « sang, vous n'aurez pas la vie en vous [5]. »

IX. *La sainte communion protège contre la colère de Dieu, et préserve l'âme de toute corruption.*

Lorsque Dieu, au moment de délivrer les Hébreux de la servitude d'Égypte, leur ordonna d'immoler l'agneau pascal, figure du divin Agneau dont le sacrifice devait un jour racheter le monde, il voulut qu'ils marquassent du sang de leur victime les deux montants des portes de leurs demeures ; il leur dit : « Le « sang sera un signe en votre faveur dans les maisons où vous

1. Ponam buccellam panis, et confortate cor vestrum. (*Genes.*, XVIII, 5.)
2. Roborat mentem et quodammodo carnem hoc sanctissimum Sacramentum : mentem ut persistat in bono, carnem ne ruat in malum. (S. BERNARD. SENENS., serm. XII *de Euchar.*, art. I, cap. IV.)
3. Si ambulavero in medio umbræ mortis, non timebo mala, quoniam tu mecum es. (*Ps.* XXII, 4.)
4. Parasti in conspectu meo mensam, adversus eos qui tribulant me. (*Ps.* XXII, 5.)
5. Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. (*Joann.*, VI, 14.)

« serez ; car je verrai le sang, et je passerai au delà de vous ; et la « plaie de la destruction ne vous atteindra pas [1]. » Comment Dieu ne détournerait-il pas les coups de sa juste colère, de ceux dont les lèvres sont teintes du sang de son divin Fils et qui ont le bonheur d'être comme un tabernacle sacré où il se plaît à demeurer ? Aussi Notre-Seigneur Jésus-Christ nous recommande-t-il d'avoir en vue, dans tous nos actes, la possession de l'aliment sacré qu'il nous a préparé. Il nous dit : « Travaillez, non pas en vue de la nourriture « qui périt, mais de celle qui demeure pour la vie éternelle et que « le Fils de l'homme vous donnera ; car Dieu le Père l'a scellé de « son sceau [2]. » D'après Bossuet et la plupart des interprètes, c'est le Fils de l'homme qui est marqué du sceau de son Père : mais la Sainte Eucharistie, le pain qui ne périt pas, n'est-ce pas ce même Fils de l'homme ? Manger ce pain, c'est donc s'incorporer le sceau de Dieu, c'est être marqué par lui pour la persévérance dans le bien ici-bas, et pour la félicité qui n'aura pas de fin dans le ciel.

La Sainte Eucharistie est le testament de notre divin Sauveur en même temps que le mémorial de sa mort : par elle il nous met en possession de tous ses biens, car sa mort est venue valider ce testament aussitôt qu'il l'eut fait. Parmi les biens que nous tenons de lui, en vertu de ce testament, il faut compter l'incorruptibilité de l'âme, car il a dit : « Voici le pain qui descend du ciel, afin que si quel- « qu'un en mange, il ne meure point [3]. » Ce pain est l'aliment par excellence, celui qui conserve la vie, non pour un temps, mais pour l'éternité. Lui seul mérite ce nom d'aliment ou de nourriture dans toute sa plénitude, car il réalise le désir de vivre toujours, et toujours d'une vie heureuse, que portent en eux les hommes ; il les rend immortels et incorruptibles.

X. *La sainte communion met en fuite le démon.*

L'ange que Dieu avait chargé de frapper de mort tous les premiers-nés de l'Égypte n'osa pas franchir le seuil des maisons marquées du sang de l'agneau pascal : le démon redoute mille

1. Erit autem sanguis vobis in signum, in ædibus in quibus eritis ; et videbo sanguinem et transibo vos ; nec erit in vobis plaga disperdens. (*Exod.*, XII, 13.)

2. Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam æternam, quem Filius hominis dabit vobis. Hunc enim Pater signavit Deus. (*Joann.*, VI, 27.)

3. Hic est panis de cœlo descendens : ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur. (*Ibid.*, 50.)

fois plus encore l'approche de ceux qu'il voit marqués du sang de Jésus-Christ. La vue de la colonne de feu et de nuée qui protégeait les Israélites épouvanta les Égyptiens qui les poursuivaient à travers la mer Rouge dont les eaux s'étaient retirées; un désordre épouvantable se mit dans leur armée, et Pharaon s'écria : « Fuyons Israël, « car le Seigneur combat pour eux contre nous [1]. » Ainsi le Pharaon infernal est épouvanté et toute son armée fuit en désordre à la vue de la Sainte Eucharistie dans laquelle Dieu se donne voilé sous les saintes Espèces que représentait la nuée, protection et lumière du peuple israélite. Pourquoi, demande un commentateur de l'Écriture sainte, Pharaon qui avait été tant de fois vaincu par le Seigneur, sans rien perdre de son obstination, renonce t-il définitivement à la lutte lorsqu'il voit la nuée mystérieuse? C'est, répond-il, que cette nuée est l'image de la Sainte Eucharistie [2].

Cependant le démon mis en fuite par la Sainte Eucharistie revient bientôt à la charge. Mais celui qui a communié se sent fort pour lui résister et remporte aisément la victoire sur cet ennemi, rusé, implacable et obstiné. Le peuple de Dieu mourait de soif dans le désert. Moïse frappa de sa verge le rocher, figure de Jésus-Christ, et il en jaillit une eau abondante. Cette eau représentait le sang adorable versé pour notre salut, et devenu notre aliment dans l'adorable Eucharistie. Lorsque les Israélites eurent bu de cette eau, il leur fallut combattre les Amalécites, sur l'ordre même du Seigneur, et ils remportèrent une éclatante victoire. « Le peuple but de l'eau sortie de la pierre, dit S. Augustin, et « aussitôt il entreprit la guerre contre Amalech. Vous voyez, mes « frères, qu'après avoir bu de l'eau de la pierre, c'est-à-dire par- « ticipé au sacrement du Christ, il faut partir en guerre contre « le démon [3]. » Se tenir sur la défensive ne suffit pas; il faut reprendre à l'ennemi ce dont il s'est emparé; il faut réparer le mal qu'il a fait, en y substituant le bien; il faut énerver ses forces et

1. Fugiamus Israelem : Dominus pugnat enim pro eis contra nos. (*Exod.*, XIV, 25.)

2. Cur ergo modo animo consternatus (Pharao) vincere desperat qui toties detriumphatus pertinaci obstinatione pugnarat? Quia nubes Eucharistiam adumbrabat. (NAXERA in *Joseph*, cap. VI, n. 5.)

3. Bibit ergo de petra populus, et statim bellum init contra Amalech. Videte fratres quia postea quam quisque de petra biberit, id est Christi sacramenta susceperit, necesse est illum ad pugnam prodire. (S. AUGUST., serm. XCIII *de Tempore.*)

amoindrir son empire. On le doit et on le peut, lorsqu'on fait la sainte communion avec la dévotion que réclame un tel acte.

XI. *La sainte communion nous fortifie contre nos ennemis et nous en rend victorieux.*

Lorsque le Seigneur voulut enfin que son peuple choisi sortît de l'Égypte, où Pharaon le retenait esclave, il dit : « Que chacun « prenne un agneau par chacune des familles et des maisons [1]. » Pourquoi cette recommandation et les rites si minutieux prescrits pour la manducation de cet agneau ? C'est qu'il était la figure de la Très Sainte Eucharistie. Les enfants de Jacob allaient entreprendre un voyage plein de fatigues et de périls, et Dieu voulait leur donner un secours efficace contre les unes et contre les autres. La Sainte Eucharistie n'existait pas encore, mais l'agneau pascal en fut la figure, et il suffit de cette figure pour faire triompher de tous les obstacles le peuple choisi.

Ici reviennent à la pensée les paroles de David : « Vous avez « préparé devant moi une table contre ceux qui me persécutent [2]. » Ainsi, c'est une table que Dieu nous donne comme rempart inexpugnable, et un aliment sera notre bouclier ! Mais cette table est la table eucharistique, cet aliment n'est autre que la chair et le sang de celui qui a vaincu le monde, enchaîné le démon, de celui au seul nom de qui tout genou doit fléchir au ciel, sur la terre et jusque dans les enfers. S'il suffit de son nom pour mettre tous les démons en fuite et les obliger à chercher un refuge au plus profond des enfers, que ne fera pas la table du banquet auquel il nous invite ? Que ne feront pas son corps, son sang, son âme et sa divinité qu'il nous y sert lui-même comme aliments ?

Nous sommes donc forts contre nos ennemis par la sainte communion, nous n'avons rien à redouter de leurs attaques et nous serons victorieux. Isaac, bénissant Jacob, lui disait : « Que Dieu « te donne de la rosée du ciel et de la graisse de la terre, l'abon- « dance du froment et du vin. » Puis il ajoutait : « Les peuples « te seront asservis [3]. » Qu'a de commun, pour qu'Isaac les unisse, l'abondance du froment et du vin avec l'asservissement des peuples ?

1. Tollet unusquisque agnum per familias et domos suas. (*Exod.*, XII, 3.)

2. Parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me. (*Ps.* XVII, 5.)

3. Det tibi Deus de rore cœli et de pinguedine terræ abundantiam frumenti et vini. Serviant tibi populi. (*Genes.*, XXVII, 28.)

Ce froment et ce vin représentent l'adorable Eucharistie : or quiconque est fortifié par elle remportera la victoire sur ses ennemis qui, même en croyant lui nuire, travailleront efficacement à son triomphe final et à sa gloire éternelle. Ne fut-ce pas, nourris par la manne figure de l'Eucharistie, que les Israélites vainquirent leurs ennemis et s'emparèrent des contrées fertiles que Dieu leur avait promises ?

Le pain cuit sous la cendre, dont il est parlé au livre des Juges, qui renversa les tentes des Madianites et amena la destruction de leur armée, nous montre encore toute la puissance du pain eucharistique contre nos ennemis ; et le calice que David appelle le *calice du salut*, parce qu'en le prenant il sortira victorieux de toutes ses épreuves, n'est-ce pas encore le calice du sang de Notre-Seigneur ? S. Paul disait : « Qui donc nous séparera de « l'amour du Christ ? Est-ce la tribulation ? est-ce l'angoisse ? est-« ce la faim ? est-ce la nudité ? est-ce le péril ? est-ce la persécu-« tion ? est-ce le glaive ? » Et il répondait : « Je suis certain que « ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni puissances, ni choses « présentes ni choses futures, ni ce qu'il y a de plus élevé, ni ce « qu'il y a de plus profond, ni aucune autre créature ne pourra « nous séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus « Notre-Seigneur [1]. » Où donc l'Apôtre puisait-il cette confiance et cette force ? Dans la Sainte Eucharistie, répond S. Césaire d'Arles [2]. Et si vous avez quelque doute de la force qu'elle donne au milieu des tribulations, considérez les martyrs qu'elle rendit invincibles, considérez les confesseurs et les vierges qu'elle a soutenus au milieu de luttes souvent plus pénibles et surtout plus longues que le martyre lui-même. Ou plutôt, faites-en personnellement l'essai, communiez souvent, avec une dévotion sincère, et vous expérimenterez quelle force la sainte communion vous donnera contre vos ennemis.

1. Quis ergo nos separabit a charitate Christi? Tribulatio? an angustia? an fames? an nuditas? an periculum? an persecutio? an gladius?.... Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque profundum, neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei quæ est in Christo Jesu Domino nostro. (*Rom*., VIII, 35, 38, 39.)

2. Dum in Sacramentis vino aqua miscetur, Christo fidelis populus incorporatur et jungitur, et quadam ei copula perfectæ charitatis unitur, ut possit dicere cum Apostolo : Quis nos separabit a charitate Christi? Tribulatio? an fames, etc. (S. Cæsar. Arelat., hom. VII.)

XII. *La Sainte Eucharistie nourrit celui qui la reçoit, et le rend fort en cette vie.*

Le Psalmiste disait : « Les pauvres mangeront et seront rassa- « siés. » C'est de l'Eucharistie que l'Esprit de Dieu parlait ainsi par la bouche de David. La Sainte Eucharistie nourrit donc ceux qui la mangent, car l'Esprit de Dieu pourrait-il promettre un aliment trompeur, qui rassasierait sans nourrir véritablement ceux qui le prendraient ? Notre divin Sauveur nous a, du reste, expliqué clairement ce que le roi-prophète n'avait fait que donner à entendre. Il a dit : « Ma chair est véritablement une nourriture « et mon sang véritablement un breuvage. » Or il n'y a de véritable nourriture et de véritable breuvage que ce qui nourrit ou apaise réellement la soif. Mais la Sainte Eucharistie n'est pas faite pour entretenir la santé et la vie du corps, qui est ce qu'il y a de plus infime dans l'homme. Sans doute elle réagit sur le corps en quelque manière, mais c'est de l'âme qu'elle est l'aliment ; c'est l'âme qu'elle nourrit ; c'est à l'âme qu'elle donne des forces.

Un fleuve mystérieux sortait du paradis terrestre, pour arroser et fertiliser toute la terre. Ce fleuve est la Sainte Eucharistie, comme le paradis est la sainte Église. Si nous avons soif, si notre cœur est une terre desséchée et stérile, allons à ce fleuve et rafraîchissons-nous à longs traits. Quelles plantes, quelles fleurs et quels fruits merveilleux produisait ce jardin que le Seigneur avait planté, et qu'arrosait le fleuve figure de l'Eucharistie! Adam, s'il n'eût pas péché, aurait été immortel, tant il aurait trouvé de vigueur dans les aliments que lui offrait ce paradis.

Lorsque le prophète Élie eut mangé par deux fois du pain cuit sous la cendre que lui apportait l'ange, il accomplit, sans un instant de repos, un voyage de quarante jours et quarante nuits, tant il puisa de force dans cet aliment. Cependant le pain offert par l'ange n'était qu'une figure de l'adorable Eucharistie; elle aussi nous donne la force nécessaire pour arriver à la montagne de Dieu qui, pour nous, n'est pas Horeb, mais le ciel même avec tout son bonheur et toute sa gloire [3].

1. Edent pauperes et saturabuntur. (*Ps.* XXI, 27.)
2. Caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. (*Joann.*, VI, 56.
3. Horeb interpretatur *Mensa* ; mons ergo iste est mensa Dei et significat satietatem cœlestis gloriæ. Panis itaque corporis Christi confortat nos et roborat quadraginta diebus, id est toto tempore præsentis pœnitentiæ usque ad montem et mensam Dei, id est quoadusque veniamus ad altitudinem securi-

Le pain fortifie le cœur de l'homme, dit le psalmiste; le vin le réjouit, et l'huile illumine sa face d'un rayon de gaieté [1]. Ce pain, ce vin, cette huile, ne sont autres que Jésus-Christ dans la Très Sainte Eucharistie : c'est lui qui produit ces différents effets en ceux qui le reçoivent. Nous avons donc bien raison de demander au Père ce pain céleste comme notre pain quotidien. Si nous ne mangions pas ce pain, si nous ne buvions pas ce vin, si nous ne recevions pas l'onction de cette huile, nous n'aurions ni force, ni joie, ni consolation ; nous n'aurions pas la vie en nous.

XIII. *La sainte communion est notre soutien.*

Par la Sainte Eucharistie, Notre-Seigneur Jésus-Christ est avec nous ; par la sainte communion, il est non seulement avec nous mais en nous. Or la Sagesse éternelle, qui n'est autre que lui, nous déclare que ses délices sont d'être avec les enfants des hommes ; et en quoi consistent ces délices? Dans les secours qu'il nous apporte, l'appui qu'il nous prête, le bien qu'il nous fait. Il est heureux, comme Dieu et comme homme, de venir ainsi en aide à notre misère, à notre faiblesse, et d'exercer sa douceur, sa mansuétude, sa libéralité envers nous ; il trouve ses délices à se faire le compagnon de notre pèlerinage, la lumière de notre ignorance, le remède de notre infirmité [2].

Il est dit au livre de l'Ecclésiastique que la Sagesse viendra au-devant de celui qui pratique la justice, et « elle le nourrira du pain « de vie et d'intelligence.... elle le maintiendra, et il ne sera pas « confondu [3]. » Ce pain de vie et d'intelligence que la Sagesse, c'est-à-dire le Verbe de Dieu fait homme, Jésus-Christ, donne au juste, c'est encore la Sainte Eucharistie. C'est par la communion qu'il nous soutient dans la voie de la justice ; c'est par elle qu'il éloigne de nous les chutes honteuses et la confusion qui les suit.

XIV. *La sainte communion donne la vie.*

Il y avait dans le paradis terrestre un arbre de vie, et cet arbre

tatis, et satietatem dulcedinis æternæ gloriæ. (S. THOM., opusc. LVII *de Admirab. Sacram. altar.*, cap. XXI.)

1. Et vinum lætificet cor hominis, ut exhilaret faciem in oleo, et panis cor hominis confirmet. (*Ps.* CIII, 15.)

2. Exhibuit se ut tuæ sit peregrinationis comes, ignorantiæ tuæ lux, infirmitatis tuæ remedium, tecum habitet. (S. LAURENT. JUSTIN., serm. *de Euchar.*)

3. Qui continens est justitiæ apprehendet illam, et obviabit illi.... Cibabit illum pane vitæ et intellectus.... et continebit illum, et non confundetur. (*Eccli.*, XV, 1-4.)

devait communiquer une vie immortelle à l'homme qui aurait mangé de ses fruits. Cet arbre était l'image de la Très Sainte Eucharistie, le véritable arbre de vie planté au milieu de l'Église. Goûter au fruit de cet arbre par la sainte communion, c'est s'incorporer la vie immortelle, la vie divine. Tout vit en nous par la sainte communion : nos pensées, nos affections, nos désirs, nos volontés. Toutes nos paroles, tous nos actes, toutes nos souffrances, tous nos sacrifices sont vivifiés et sanctifiés par une communion bien faite. Nos fleurs et nos fruits sont spiritualisés, divinisés par elle [1].

Mais nous avons plus qu'une figure pour nous apprendre que la Sainte Eucharistie est pour nous la vie. Notre-Seigneur nous a dit lui-même : « Je suis le pain de vie. Celui qui mangera de ce pain « vivra éternellement [2]. » Il nous a dit encore : « Ma chair est véri« tablement une nourriture et mon sang véritablement un breu« vage. » Ce corps et ce sang adorables ont nécessairement la propriété essentielle de tout aliment, qui est de faire vivre, et celui qui mange ce pain et boit ce vin qui sont le corps et le sang du Seigneur a véritablement la vie en lui.

XV. *La sainte communion éclaire et illumine.*

On lit dans l'Exode : « Lorsque Moïse descendait de la montagne « de Sinaï, il tenait les deux tables du témoignage, et il ignorait « que sa face était rayonnante de lumière, depuis l'entretien du « Seigneur avec lui [3]. » Tertullien dit que Moïse, en cette circonstance, représente ceux qui approchent de Dieu par la sainte communion [4]. Si Dieu ne leur voilait pas lui-même la face, personne n'en pourrait supporter l'éclat.

Nous lisons au livre des Proverbes ces paroles de l'éternelle Sagesse : « Venez, mangez mon pain, et buvez le vin que je vous « ai mêlé. Quittez l'enfance et vivez, et marchez dans les voies de

1. A vitali profecto ligno, nempe ab Eucharistia, quod in medio Paradisi consitum est, omnes flores, ac fructus spirituali vita donantur. (ESCOBAR., t. II, lib. VIII in *Evang.*)

2. Ego sum panis vivus.... Qui manducat ex hoc pane, vivet in æternum. (*Joann.*, VI, 56.)

3. Cumque descendisset Moyses de monte Sinaï, tenebat duas tabellas testimonii, et ignorabat quod cornuta esset facies sua ex consortio sermonis Domini. (*Exod.*, XXXIV, 29.)

4. Cum quidem neque ipsum Moysen Deo pastum inediamque ejus nomine saginatam constanter contemplari valeret propinquior populus. (TERTULL., *de Jejunio*, cap. VI.)

« la prudence [1]. » Le pain et le vin que l'éternelle Sagesse nous invite à manger, c'est elle-même, avec le corps, le sang et l'âme auxquels elle s'est unie afin de nous sauver. Et qu'arrivera-t-il si nous nous nourrissons de la Sagesse divine incarnée? Nous quitterons l'enfance avec ses ignorances et ses ténèbres, la prudence nous éclairera de sa lumière et nous marcherons dans ses voies. Le vin naturel fait oublier la prudence et obscurcit la raison, mais le vin surnaturel, le sang de Jésus-Christ inséparable de son divin corps, reçu par la communion, illumine l'intelligence et donne la sagesse. C'est la sainte communion qui ouvre les yeux de ceux qui la reçoivent, et leur permet de contempler les choses divines. « Où sera le corps, « là se rassembleront les aigles [2], » dit Notre-Seigneur. Tous ceux que le corps de Jésus attire, tous ceux qui communient sont des aigles, et leur regard peut se fixer sur le divin Soleil de justice.

XVI. *La Sainte Eucharistie attire les hommes à Dieu.*

Le divin Maître, lorsqu'il appela Pierre et André son frère à l'apostolat, leur dit : « Suivez-moi, et je vous ferai devenir pêcheurs « d'hommes [3]. » Que dites-vous, Seigneur? Vous avez dessein d'envoyer vos apôtres à la conquête de tous les peuples de la terre, et vous les comparez à d'humbles pêcheurs? C'est que, selon la remarque d'un commentateur, de même que le premier soin des pêcheurs est d'offrir quelque nourriture aux poissons pour les attirer, les apôtres et tous les prédicateurs de l'Évangile doivent d'abord parler de l'Eucharistie à leurs auditeurs, et les exciter à la communion [4]. Grâce à ce pain divin qu'ils ont offert au monde, « ils se sont fait entendre par toute la terre, et leurs paroles ont « retenti jusqu'aux confins de l'univers. » Ils avaient avec eux ce Dieu tout-puissant, créateur de toutes choses, qui a placé sa tente dans le soleil [5], c'est-à-dire, qui s'est rendu visible aux hommes, en prenant ce corps adorable dans lequel il s'est montré à nous,

1. Venite, comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis. Relinquite infantiam et vivite et ambulate per vias prudentiæ. (*Prov.*, VIII, 5, 6.)
2. Ubicumque fuerit corpus, illic congregabuntur et aquilæ. (*Matth.*, XXIV, 28.)
3. Venite post me : faciam vos fieri piscatores hominum. (*Id.*, IV, 19.)
4. Nam sicut piscatores in primis escam conquirunt quam piscibus objiciant, non aliter apostoli et concionatores in primis auditoribus suis debent Eucharistiam objicere, et eos ad Cœnam dominicam trahere (PINNA, in *Eccles.*, t. II, n. 597.)
5. In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terræ verba eorum: In sole posuit tabernaculum suum. (*Ps.* XVIII, 5.)

Comment, ayant avec eux le soleil, n'aurait-ils pas attiré l'attention des hommes ? Comment ne les auraient-ils pas gagnés en leur offrant le pain et le vin qui donnent l'immortalité ?

XVII. *La sainte communion excite à aimer Dieu.*

Lorque le saint patriarche Abraham offrit l'hospitalité aux anges du Seigneur, il leur dit : « Je vous servirai aussi une bou- « chée de pain, et vous raffermirez votre cœur [1]. » Abraham se proposait, comme il le fit, de servir encore plusieurs autres mets à ses hôtes, mais il ne parle que d'un peu de pain, et c'est à cette bouchée de pain qu'il attribue la vertu de raffermir leur cœur. C'est que ce pain représentait la divine Eucharistie qui peut tout, pour donner à nos cœurs des forces toujours nouvelles, pour avancer dans la voie de l'amour de Dieu et nous embraser des feux de ce saint amour. Sans elle le cœur défaille et l'amour s'éteint. C'est ce que S. Cyprien écrivait au pape S. Corneille : « Les forces « manquent à l'âme qui ne reçoit pas l'Eucharistie [2]. » C'est de la Sainte Eucharistie que l'Ecclésiastique disait : « Ceux qui me « mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront en- « core soif [3]. » Plus on se nourrit de cet aliment, plus on désire le manger encore, et plus on mange ce pain qui est Jésus, plus on l'aime. Notre divin Sauveur est venu apporter le feu sur la terre : où le déposera-t-il, ce feu qu'il désire tant voir tout embraser, sinon dans les cœurs qui le reçoivent par la sainte communion, dans les cœurs qui habitent en lui, parce que lui-même habite en eux ? Les commentateurs s'accordent à reconnaître une figure de la Sainte Eucharistie dans le charbon ardent qu'un Séraphin prit sur l'autel pour en toucher les lèvres du prophète Isaïe et les purifier. Pourquoi un charbon ardent représenterait-il la Sainte Eucharistie, sinon parce que toutes les ardeurs de l'amour divin sont rassemblées dans cet auguste sacrement qu'il nous est donné de recevoir ? Marie-Madeleine pleurait, se tenant debout hors du tombeau de Jésus [4], dit l'Évangile. Et pourquoi pleurait-elle ? Elle ne redoutait pas qu'il arrivât rien de mal à ce corps sacré ; elle savait que le Seigneur lui-même veillait sur son corps. Que craignait-elle donc,

1. Ponam buccellam panis, et confortate cor vestrum. (*Gen.*, XVIII, 5.)
2. Mens deficit, quam non accepta Eucharistia accendit. (S. CYPRIAN., Epist. LIV *ad Cornel. pap.*)
3. Qui edunt me adhuc esurient, et qui bibent me adhuc sitient. (*Eccli.*, XXIV, 29.)
4. Maria autem stabat ad monumentum foris plorans. (*Joann.*, XX, 11.)

et pourquoi pleurait-elle ? Ce n'était pas pour Jésus-Christ, dit Origène, qu'elle était en peine, mais pour elle-même. Elle craignait que l'absence du corps du Seigneur n'affaiblît dans son propre cœur l'amour qu'elle lui portait, tandis que sa vue aurait suffi pour entretenir toute l'ardeur de son amour [1]. Dans la sainte communion, nous ne voyons pas ce corps adorable, mais nous faisons plus, nous le mangeons. Or, dit S. Anselme, celui qui aime davantage se nourrit aussi plus souvent de cet aliment, et l'aimant ainsi davantage encore, il y recourt encore plus souvent; et plus il le mange, plus il l'aime [2].

XVIII. *La sainte communion excite en nous le désir de communier encore.*

Pourquoi dites-vous, ô divine Sagesse, que ceux qui vous mangent auront encore faim et que ceux qui vous boivent auront encore soif? Est-ce que l'aliment que vous donnez est incapable de satisfaire à nos besoins? L'aliment de la divine Sagesse, qui est l'Eucharistie, rassasie pleinement ceux qui le mangent; mais ils ont encore faim néanmoins. L'amour de Dieu toujours croissant que cette nourriture céleste allume dans leurs cœurs excite des désirs de plus en plus ardents d'union avec lui : et quelle union peut-on désirer sur la terre plus parfaite que celle qui s'opère par la sainte communion, en attendant l'union du ciel ?

XIX. *La sainte communion nous facilite l'obéissance à la volonté divine.*

On lit dans la Genèse qu'après la création de l'homme, Dieu dit : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; faisons-lui une aide semblable à lui* [3]. Cette aide que Dieu donna au premier homme lui fut fatale, ainsi qu'à tous ses descendants. Mais la miséricorde divine a réparé le mal originel. Elle a donné aux hommes un autre aide, qui répare largement tout le mal causé par la première femme, et nous rend beaucoup plus que nous n'avions perdu. Cet aide n'est autre que lui-même. Il ne veut pas que nous soyons seuls, et pour que le compagnon qu'il nous donne soit semblable à nous, il prend notre nature. Homme et Dieu tout ensemble, il se voile

1. Metuebat ne amor Magistri sui in corpore suo frigesceret, nisi corpus ejus inveniret; quo viso recalesceret. (ORIGEN., hom. I ex variis.)

2. Hunc cibum plus manducat qui amplius amat, et plus amando, rursum qui plus et plus manducat plus et plus amat. (S. ANSELM., *de Sacram. altar.*)

3. Non est bonum hominem esse solum : faciamus ei adjutorium simile sibi. (*Genes.*, II, 19.)

sous les espèces Eucharistiques et se fait ainsi le compagnon, l'aliment, le soutien de notre vie. Il nous communique sa force par la grâce et nous aide ainsi à pratiquer le bien. Si une société mauvaise, dit un commentateur, poussa Adam et Ève à transgresser la loi et à manger du fruit défendu, la société salutaire du Christ, qui demeure en celui qui a bien communié, l'excite au contraire à observer cette même loi [1].

Dans la prière qu'il a daigné nous enseigner, le divin Maître nous dit de demander à notre Père du ciel que sa volonté soit faite : *Fiat voluntas tua ;* et il veut que nous ajoutions aussitôt : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain, » qui est l'Eucharistie, car S. Matthieu le nomme le pain *suprasubstantiel*, c'est-à-dire *au-dessus de toute substance.* Pourquoi cette demande immédiatement après la première, sinon parce que, pour accomplir la volonté de Dieu sur la terre comme les anges et les saints au ciel, nous avons besoin de nous unir souvent et, s'il est possible, chaque jour à celui qui est le pain vivant. Par ce moyen il vivra en nous, nous vivrons en lui, sa volonté sera la nôtre, et nous ne voudrons plus rien que ce que veut notre Père qui est dans les cieux.

XIX. *La sainte communion fait que l'on s'applique à la pratique des bonnes œuvres.*

Comment pourrait-il en être autrement puisque c'est surtout par elle que l'on vit d'une même vie avec Notre-Seigneur Jésus-Christ? Nous lisons au psaume CIIIe : « Le soleil s'est levé et « l'homme ira à son travail [2]. » Notre-Seigneur Jésus-Christ est le soleil de justice qui s'est levé sur la terre, et qui y demeure par la Sainte Eucharistie. Lorsque le soleil matériel se lève, les hommes en profitent pour se livrer à leurs travaux de toutes sortes, et ceux sur qui le soleil de justice s'est levé se livrent aux œuvres de justice. Que ce divin soleil se lève dans une âme ; qu'il y descende et y habite par la sainte communion : que d'œuvres de justice, que d'œuvres saintes n'accomplira pas cette âme? On ne peut faire que des œuvres de lumière lorsqu'on est illuminé par le soleil qui est le Fils de Dieu lui-même.

1. Si prava societas Evam, Adamumque ad transgressionem legis impulit, ad ligni prohibiti excitans esum, bona Christi societas, manentis scilicet in homine digne communicante, eum allicit ad ejusdem legis observantiam. (ESCOBAR., t. II *in Evang.*, lib. VIII.)

2. Ortus est sol. Exibit homo ad opus suum. (*Ps.* CIII, 23.)

XX. *La sainte communion enseigne à parler des choses divines.*

La Sainte Eucharistie devient, en ceux qui la reçoivent, ce que la sève est pour un arbre qui, vivifié par elle, produit des feuilles, des fleurs et des fruits. Les fruits sont les œuvres méritoires que l'on accomplit comme naturellement lorsqu'on a mangé le pain du Seigneur et qu'on s'est enivré du vin qu'il donne à ses bien-aimés; les feuilles et les fleurs sont les saintes paroles que fait naître avec abondance une sève si généreuse [1]. Le saint roi David disait : « Je recevrai le calice du salut, et j'invoquerai le nom du « Seigneur [2]. » Ce calice du salut, il ne le prenait qu'en esprit et par l'ardeur de ses désirs; c'était assez cependant pour qu'il pût ajouter : « J'invoquerai le nom du Seigneur; » je parlerai de lui, je le ferai connaître, aimer et servir, je le prierai et je ferai en sorte que les autres célèbrent ses louanges et le prient avec moi. Que les lèvres du prêtre qui chaque jour s'approchent de ce calice du salut, non plus seulement en désir et en figure mais dans la réalité, doivent donc être éloquentes! qu'elles doivent célébrer dignement les grandeurs et les miséricordes infinies du Seigneur! qu'elles doivent être puissantes pour attirer les hommes à lui! Et même dans les conversations ordinaires entre chrétiens, est-ce que ceux qui ont souvent le bonheur de communier ne devraient pas parler de celui qui vit en eux? est-ce qu'ils ne devraient pas pouvoir dire encore avec le Psalmiste : « Mon cœur a produit une « bonne parole : » *Eructavit cor meum verbum bonum* [3]? Remarquez que ce mot, *eructavit*, signifie rejeter au dehors, avec une sorte de violence. La bonne parole, ou plutôt le Verbe qui est la bonté même de Dieu, doit jaillir avec impétuosité de ce cœur. qui en est devenu le réceptacle et en même temps la source. C'est à tous ceux qui ont goûté au pain et au vin du Seigneur que la divine Sagesse adresse ces paroles : « Fructifiez comme une rose « plantée près du courant des eaux. Comme le Liban, ayez une « odeur de suavité. Portez des fleurs comme le lis, donnez de « l'odeur et couvrez-vous d'un feuillage gracieux; louez de con-

1. Ex spirituali perfusione, sive potu sanguinis Christi, oriuntur in anima quasi in paradiso Dei frondes verborum, et utilium alloquiorum. (S. THOM., opusc. LVII *de Venerab. Sacram. altar.*)

2. Calicem salutaris accipiam, et nomen Domini invocabo. (*Ps.* CXXV, 13.)

3. *Ps.* XLIV, 1.

« cert en chantant un cantique, et bénissez le Seigneur dans vos « œuvres. Rendez gloire à son nom, et glorifiez-le par la voix de « vos lèvres, par les cantiques de vos lèvres et par vos cithares [1]. »

II.

AUTRES FRUITS DE LA SAINTE COMMUNION

XXI. *La sainte communion fait avancer les âmes dans le chemin de la perfection.*

Dieu, en prescrivant à Moïse les rites selon lesquels la manducation de l'agneau pascal devait être faite, lui dit : « Vous le man- « gerez à la hâte ; car c'est la Pâque, c'est-à-dire le passage du « Seigneur [2]. » Pourquoi ce nom de *passage* donné à l'agneau pascal, figure de l'Eucharistie ? S. Ambroise en donne pour raison que la Sainte Eucharistie nous fait passer de vertu en vertu, qu'elle ne nous permet pas de nous arrêter dans la voie de la perfection, et qu'elle nous élève toujours à un degré plus haut de sainteté. La « Pâque du Seigneur, c'est le passage de l'abandon aux passions, « à l'exercice de la vertu [3], » dit-il. Et c'est après avoir mangé cette pâque que les Israélites partirent pour ce long voyage à travers le désert, qui devait les conduire a la terre promise, comme après avoir mangé notre Agneau pascal, après avoir communié, nous nous mettons en route avec une nouvelle vigueur, pour notre terre promise qui est le ciel. S. Jérôme disait : « Rien ne donne des « forces à ceux qui avancent dans la vertu, comme le pain de vie « dont il est écrit : *Et le pain affermira le cœur de l'homme* [4]. »

On lit dans le prophète Isaïe : « Dieu viendra lui-même et il nous « fortifiera. Alors le boiteux bondira comme un cerf [5]. » Nous sa-

1. Quasi rosa plantata super rivos aquarum fructificate; quasi Libanus odorem suavitatis habete. Florete flores quasi lilium, et date odorem, et frondete in gratiam, et collaudate canticum, et benedicite Dominum in operibus suis. Date nomini ejus magnificentiam, et confitemini illi, in voce labiorum vestrorum, et in canticis labiorum, et citharis. (*Eccli* , XXXIX, 17, 20.)

2. Comedetis festinanter; est enim Phase, id est transitus Domini. (*Exod.*, XII, 11.)

3. Pascha enim Domini transitus est a passionibus ad exercitium virtutis. (S. AMBROS., lib. I *de Cain et Abel*, cap. VIII.)

4. Nihil ita crescentis animum roborat quomodo facit panis vitæ de quo scriptum est : Et panis cor hominis confirmet. (S. HIERONYM., t. V, p. 695.)

5. Deus ipse veniet et salvabit nos.... Tunc saliet sicut cervus claudus. (*Isa.*, XXX, 4.)

vons que le Fils de Dieu guérit toutes les infirmités pendant sa vie mortelle, et qu'il rendit aux boiteux et aux paralytiques toute leur agilité première. Mais le prophète nous invite à contempler une autre merveille, et c'est par la Sainte Eucharistie qu'elle s'accomplit. Les boiteux, les paralytiques sont les pécheurs et ceux qui se laissent aller à une dangereuse indifférence. Mais que Dieu vienne en eux, ou plutôt qu'ils aillent à lui par la sainte communion : alors ils ne s'arrèteront plus; ils ne traîneront plus misérablement dans la voie de la perfection, ils s'y élanceront par bonds impétueux. Car la Sainte Eucharistie ne se contente pas de retirer les pécheurs de la voie mauvaise où ils sont engagés, elle les fait s'élever, s'ils savent en profiter, jusqu'aux vertus les plus sublimes ; elle les jette hors d'eux-mêmes; elle les enivre du vin de l'amour de Dieu et du zèle pour sa gloire. C'est à eux que la divine Sagesse adresse cette invitation : « Mangez, mes amis, et « buvez, et enivrez-vous, vous qui m'êtes très chers [1]. »

XXII. *La Sainte Eucharistie donne à ceux qui s'en nourrissent une merveilleuse beauté.*

C'est de la beauté de l'âme qu'il s'agit ici, quoique quelques rayons de cette beauté se manifestent ordinairement sur les traits du visage et que le corps lui-même doive briller d'un merveilleux éclat après la résurrection.

Les vertus font la beauté d'une âme, et lorsque Dieu a résolu de demeurer dans une âme, lorsqu'il veut s'en faire un palais digne de lui, il a soin de l'orner de toutes les vertus. Nous lisons, en effet, au livre des Proverbes : « La Sagesse s'est bâti une maison ; « elle a taillé sept colonnes [2]. » Ces colonnes qui soutiennent la maison que Dieu daigne habiter sont les vertus ; elles sont au nombre de sept, nombre mystérieux qui comprend leur universalité. C'est la Sagesse elle-même, c'est le Verbe divin fait homme pour habiter parmi nous, le Dieu caché dans l'Eucharistie pour demeurer en nous, qui taille lui-même ces colonnes. Il est venu dans sa maison ; il y a mis la première main, et il continue d'y travailler jusqu'à ce qu'elle soit achevée, qu'il ne manque plus rien ni à sa solidité ni à ses ornementations, jusqu'à ce qu'elle soit vraiment digne de lui et qu'il puisse faire ses délices d'y demeu-

1. Comedite amici et bibite, et inebriamini, charissimi. (*Cant.*, v, 1.)

2. Sapientia ædificavit sibi domum, excidit columnas septem. (*Prov.*, IX, 1.)

rer. Et dans cette demeure il a préparé un festin; il a immolé ses victimes, mêlé le vin et dressé sa table. Il a dit à ses invités : « Venez, mangez mon pain et buvez le vin que je vous ai mêlé [1]. » C'est bien la Sainte Eucharistie, c'est bien son corps et son sang adorables qu'il donne comme aliments. L'âme qui communie est sa demeure. Dans cette âme qu'il orne comme un riche palais, comme une salle préparée pour un banquet magnifique, il dresse lui-même la table, et il se donne lui-même en nourriture. Doit-elle être belle, cette âme, ou plutôt cette demeure, cette salle du banquet où Dieu veut être l'hôte, et donner comme mets son corps, son sang, son âme et sa divinité ?

Aussi le Psalmiste dit-il à l'âme fidèle : « Le roi sera épris de « votre beauté, parce qu'il est le Seigneur votre Dieu [2]. » Et l'Époux des Cantiques : « Comme le lis entre les épines, ainsi est « mon amie entre les filles [3].... Ma colombe cachée dans les trous « de la pierre, dans les creux du mur d'enclos, montre-moi ta « face, que ta voix retentisse à mes oreilles; car ta voix est douce, « et ta face gracieuse [4]. » L'Esprit-Saint ne trouve pas d'expressions trop vives ni de comparaisons trop délicates, pour exprimer combien est belle aux yeux de Dieu l'âme qui est unie au divin Époux par une pieuse et sainte communion.

XXIII. *La sainte communion procure la paix intérieure et la paix entre les fidèles.*

Lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ naquit dans l'étable de Bethléem, les anges descendirent du ciel et chantèrent : « Paix « sur la terre aux hommes de bonne volonté. » Qui donc jouira davantage de cette paix que ceux qui voient Jésus-Christ descendre, non seulement sur la terre pour la leur apporter, mais jusque dans leurs cœurs ? La seule condition requise pour qu'ils jouissent pleinement de cet inappréciable bienfait, c'est la bonne volonté ; cette condition n'est nullement difficile à remplir, avec la

1. Immolavit victimas suas; miscuit vinum et posuit mensam.... Venite, comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis. (*Prov.*, IX, 2, 5.)

2. Et concupiscet rex decorem tuum, quia ipse est Dominus Deus tuus. (*Ps.* XLIV, 12.)

3. Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias. (*Cant.*, II, 2.)

4. Columba mea in foraminibus petræ et caverna maceriæ, ostende mihi faciem tuam, sonet vox tua in auribus meis; vox enim tua dulcis et facies decora. (*Cant.*, II, 14.)

grâce de Dieu qui ne saurait leur manquer. L'Apôtre dit de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « C'est lui qui est notre paix [1]. » Aussi le voyons-nous, surtout dans la dernière Cène et après sa résurrection, dire à ses disciples qu'il leur laisse la paix, qu'il leur donne la paix. Lorsqu'il daigne leur apparaître, c'est par ce mot de « paix » qu'il les salue d'abord. Comment ceux qui ont le bonheur de participer à son auguste sacrement, et de manger le pain qui est lui-même, ne posséderaient-ils pas cette paix qu'il souhaite, qu'il donne et qu'il laisse?

S. Jean nous apprend que les Juifs, en entendant le Seigneur annoncer qu'il donnerait sa chair comme aliment aux hommes, disputaient entre eux et disaient : « Comment celui-ci peut-il nous « donner sa chair à manger [2]? » Ils savaient bien que rien n'est impossible à la puissance de Dieu, mais ils disputaient parce qu'ils ne voulaient pas du présent que le divin Maître promettait de leur faire. Ils ne l'aimaient pas, ils ne voulaient pas contracter avec lui la merveilleuse union qui s'opère dans la sainte communion. Et voilà pourquoi la paix ne régnait pas entre eux. « Ils « disputaient entre eux, dit S. Augustin, parce qu'ils ne compre- « naient rien au pain qui fait régner la paix, et qu'ils ne voulaient « pas le prendre. Car ceux qui mangent un tel pain ne disputent « pas entre eux par la raison que, quoiqu'en grand nombre, « nous sommes un seul pain, un seul corps [3]. » L'Apôtre ajoute : « Nous tous qui participons à un seul pain [4]. » Aussi est-il écrit des premiers disciples, au livre des Actes des Apôtres : « Tous les « jours, persévérant unanimement dans le temple, et rompant le « pain de maison en maison, ils prenaient leur nourriture avec « allégresse et simplicité de cœur [5]. » Cette union touchante, quelle en était la source, sinon ce pain mystérieux qu'ils rompaient ensemble, comme S. Luc le fait remarquer aussitôt qu'il a parlé de

1. Ipse enim est pax nostra. (*Ephes.*, II, 14.)

2. Litigabant ergo Judæi ad invicem dicentes : Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum? (*Joann.*, VI, 53.)

3. Litigabant utique ad invicem, quoniam panem concordiæ non intelligebant, nec sumere valebant : nam qui manducant talem panem, non litigant ad invicem, quoniam unus panis, unum corpus multi sumus. (S. AUGUST., *in Joann.*, VI, 53.)

4. Omnes qui de uno pane participamus. (*I. Cor.*, X, 17.)

5. Quotidie quoque perdurantes unanimiter in templo, et frangentes circa domos panem, sumebant cibum cum exultatione et simplicitate cordis. (*Act. Apost.*, II, 46.)

l'unanimité de leur persévérance : *Frangentes panem,* « rompant « le pain ? »

XXIV. *La Sainte Eucharistie fait oublier ou mépriser les choses de ce monde.*

Lorsque Jacob quitta la maison de son père pour fuir la colère d'Esaü, le Seigneur lui apparut en songe et lui fit les plus magnifiques promesses, pour lui et pour sa postérité. A son réveil, Jacob fit un vœu au Seigneur, et dit : « Si le Seigneur Dieu est avec moi, « s'il me garde dans le chemin par lequel je marche, et me donne « du pain pour me nourrir, et des vêtements pour me couvrir, le « Seigneur sera mon Dieu [1]. » Le pain qu'il demandait lui faisait oublier tous les autres biens qui lui étaient promis ; c'était assez pour lui de recevoir ce pain de la main de Dieu, parce qu'il était la figure de la Très Sainte Eucharistie. Sans doute le patriarche n'avait pas la claire vue de ce mystère futur ; sa pensée ne portait pas si loin : mais l'Esprit saint y pensait lorsqu'il voulut que le souvenir de cette parole fût religieusement gardé par les descendants de Jacob, et que Moïse la consignât dans nos Livres saints.

Le roi David s'écriait : « Dieu, mon Dieu, je veille et j'aspire « vers vous dès la lumière. Mon âme a eu soif ! En combien de « manières ma chair même se sent pressée de cette ardeur [2] ! » L'ardeur qui consumait l'âme du prophète se communiquait à son corps. Il languissait, il mourait épuisé de chaleur et brûlant de soif. Et quel breuvage pouvait calmer cette soif ardente ? Il n'y en avait point parmi les choses créées. Il avait soif de Dieu : tout le reste n'était rien pour lui. Dieu a daigné se donner lui-même en breuvage dans la Très Sainte Eucharistie, aux âmes que la même soif, que les mêmes désirs ardents consument ; et ce breuvage divin, lorsqu'on le prend, fait qu'on désire le prendre encore et qu'on ne désire que lui seul. Plaisirs, dignités, richesses de ce monde ne sont plus rien pour celui qui a goûté combien le Seigneur est doux. Son calice est rempli d'un vin qui produit une ivresse qui fait oublier ou regarder comme rien tout ce qui n'est pas Dieu. La chair elle-même se détache de ce qui fait naturelle-

1. Si fuerit Deus mecum, et custodierit me in via per quam ambulo, et dederit mihi panem ad vescendum et vestimentum ad induendum.... erit mihi Dominus in Deum. (*Genes.*, XXVIII, 20, 21.)

2. Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo. Sitivit in te anima mea, quam multipliciter tibi caro mea ! (*Ps.* LXII, 1.)

ment ses délices : elle aussi s'élance vers Dieu et jouit de Dieu. Aussi la divine Sagesse dit-elle à ceux qu'elle invite à son festin sacré : « Mangez, mes amis, et buvez, et enivrez-vous, mes bien- « aimés [1]. » Et le Sage, parlant de la manne figure du même mystère, dit au Seigneur : « Vous avez nourri votre peuple de la nour- « riture des anges ; vous leur avez donné un pain venant du ciel, « préparé sans travail, renfermant en soi tout ce qui plaît et ce qui « est agréable à tous les goûts [2]. » Comment pourrait-on trouver encore du charme aux choses de la terre, lorsqu'on boit au calice du Seigneur, lorsqu'on mange le pain dont les esprits bienheureux se nourrissent au ciel, ce pain qui possède en soi toutes les saveurs les plus suaves et qui satisfait à tous les goûts ? C'est ce qui faisait dire à S. Cyprien : « Celui qui boit au calice sacré a encore plus « soif, et ses désirs s'élèvent vers le Dieu vivant, avec tant d'im- « pétuosité, qu'il n'a plus faim et soif que de lui. Les coupes em- « poisonnées dont les pécheurs se délectent lui font horreur, « toutes les jouissances qui procèdent de la chair lui soulèvent le « cœur et sont pour lui comme un vinaigre mordant qui lui brûle- « rait le palais [3]. »

XXV. *La sainte communion fait oublier les injures.*

Isaac avait été gravement offensé par Abimélech, roi des Philistins, qui même l'avait chassé des terres qui dépendaient de lui. Cependant ce roi, voyant combien le patriarche que bénissait le Seigneur était devenu puissant, vint le trouver où il était, pour faire la paix. Isaac fit un festin à Abimélech et à ses compagnons. « Après qu'ils eurent mangé et bu, dit la Sainte Écriture, se « levant le matin, ils firent serment de part et d'autre. Ensuite « Isaac les renvoya paisiblement chez eux [4]. » Ce festin de paix offert à des ennemis par le patriarche était la figure de la paix, du pardon que nous devons accorder à ceux qui nous ont offensés, surtout

1. Comedite, amici, et bibite, et inebriamini, charissimi. (*Cant.*, v, 1.)

2. Angelorum esca nutrivisti populum tuum, et paratum panem de cœlo præstitisti illis sine labore, omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem. (*Sap.*, XVI, 20.)

3. Qui de sacro Calice bibit amplius sitit et ad Deum vivum erigens desiderium, ita singulari fame uno appetitu tenetur, ut deinceps fellea peccatorum horreat pocula, et omnis sapor delectamentorum carnalium sit ei quasi rancidum, radensque palatum acutæ mordacitatis acetum. (S. CYPRIAN., *de Cœna Domini.*)

4. Ad quem locum, etc. Fecit ergo eis convivium, et post cibum et potum, surgentes mane, juraverunt sibi mutuo : dimisitque eos Isaac pacifice in locum suum. (*Genes.*, XXVI, 26-31.)

lorsqu'ils prennent place avec nous au banquet eucharistique. Par ce repas qu'il leur offrait et prenait avec eux, Isaac montrait à ceux qui l'avaient offensé qu'il oubliait tous leurs torts. Et nous, pourrions-nous garder un souvenir irrité des injures et des injustices dont nous avons été l'objet, de la part de ceux que Jésus-Christ appelle avec nous à son divin banquet ?

XXVI. *La sainte communion donne la chasteté.*

Le Psalmiste dit, en rapportant les merveilles que Dieu opéra en faveur des Hébreux, lorsqu'il les dirigeait vers la terre promise : « L'homme a mangé le pain des anges. » Pourquoi ce nom de pain des anges donné à la manne, ou plutôt à la Sainte Eucharistie dont la manne était seulement l'image ? On pourrait en apporter plusieurs raisons, mais nous ne voulons nous arrêter qu'à une qui se rapporte directement à notre sujet. La Sainte Eucharistie est le pain des anges, parce que ceux qui s'en nourrissent deviennent purs et chastes comme les anges, dont la pureté et la chasteté sont parfaites, en vertu même de leur nature. Salomon dit, au livre de la Sagesse : « Et comme j'ai su que je ne pouvais être continent si « Dieu ne me donnait de l'être, je recourus au Seigneur et je le « suppliai [1]. » Si Salomon avait toujours agi avec cette piété et cette prudence, sa vieillesse n'aurait pas été souillée par des désordres qui font craindre pour son salut. Mais tant qu'il pria il conserva la chasteté. Combien la sainte communion aura-t-elle plus de vertu qu'une simple prière ? C'est le Dieu de toute pureté, c'est la chair virginale formée par le Saint-Esprit lui-même, du sang le plus pur de la plus chaste des vierges, que nous recevons. Un tel aliment ne doit-il pas communiquer sa vertu à ceux qui s'en nourrissent ?

S. Augustin, avant sa conversion, ne comprenait pas comment S. Ambroise pouvait se résigner à une vie pure et étrangère à toutes les jouissances charnelles. Il dit au livre de ses *Confessions*. « Je « considérais Ambroise comme un homme heureux selon le siècle, « à la vue des honneurs que lui rendaient les grands ; cependant je « croyais qu'il devait souffrir de garder le célibat. » Ainsi pensait Augustin, avant d'avoir éprouvé par lui-même la vertu de la Sainte Eucharistie ; mais après sa conversion il comprit la conduite et le véritable bonheur d'Ambroise. Il ajoute en effet : « La bouche « cachée qui était dans son cœur, avec laquelle il savourait à loisir

1. Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens nisi Deus det.... adii Dominum et deprecatus sum illum. (*Sap.*, VIII, 21.)

« les joies délicieuses que procure votre pain, je ne pouvais pas la « deviner; l'expérience me manquait [1]. » Aussi le prophète Zacharie dit-il que la Sainte Eucharistie est ce que Dieu peut donner de plus précieux et de plus beau à son Église : « Qu'est-ce que le Seigneur « a de bon et de beau, sinon le froment des élus et le vin qui fait « germer les vierges [2]? » Multiplier le nombre de ceux qui gardent la sainte chasteté dans son degré le plus parfait, tel est, avec celui de nourrir les élus, l'effet de la Sainte Eucharistie, qui la fait élever par le prophète au-dessus de tous les autres trésors du Seigneur.

S. Paul disait aux Éphésiens : « Ne vous enivrez pas du vin qui « engendre la luxure [3]. » C'est le vin qui fait germer les vierges qu'il faut boire, c'est le froment des élus qu'il faut manger si nous voulons être chastes et avoir accès dans le royaume du ciel où rien de souillé n'entrera jamais.

XXVII. *La sainte communion fortifie dans les épreuves.*

Pourquoi Dieu voulut-il que les Hébreux mangeassent l'agneau pascal avant de sortir de l'Égypte, sinon parce que cet agneau était la figure de la Sainte Eucharistie, et que l'Eucharistie est notre soutien au milieu des souffrances et des tribulations? Les enfants de Jacob devaient craindre, comme il arriva en effet, d'être poursuivis par les Égyptiens, qu'ils dépouillaient d'une foule d'objets précieux. De plus, des épreuves, des fatigues, des souffrances sans nombre, qu'ils ne soupçonnaient pas, les attendaient sur le chemin de la terre promise. Mais l'agneau mystique leur donnait des forces, parce qu'il représentait l'Agneau, qui devait être immolé pour nous et se faire notre nourriture. C'est ce divin Agneau qui soutient les forts et les faibles au milieu de leurs luttes. S. Cyprien voulait que nul ne fût privé de la sainte communion lorsque la persécution devenait menaçante. Il écrivait : « A l'heure qu'il est, « il faut admettre à la communion ceux qui sont forts et vivants, « afin de ne pas laisser nus et sans armes ceux que nous excitons

1. Ambrosium felicem quemdam hominem secundum sæculum opinabar, quem sic tantæ potestates honorarent. Cœlibatus tamen ejus mihi laboriosus videbatur. — Occultum os ejus quod erat in corde ejus, quam sapida gaudia de pane tuo ruminabat, nec conjicere poteram, nec expertus eram. (S. August., lib. VI *Confess.*, cap. III.)

2. Quid enim bonum ejus est, et quid pulchrum ejus, nisi frumentum electorum et vinum germinans virgines? (*Zach.*, IX, 17.)

3. Nolite inebriari vino in quo est luxuria. (*Ephes.*, V, 18.)

« et que nous exhortons au martyre. Munissons-les de la protection « du corps et du sang du Christ [1]. » Notre-Seigneur Jésus-Christ a voulu nous montrer, par son propre exemple et par celui de ses apôtres, qu'il faut recourir à la sainte communion dans le temps des épreuves, des souffrances, des persécutions. Ce ne fut qu'après avoir pris lui-même et donné aux apôtres la Sainte Eucharistie, qu'il s'en alla avec eux sur la montagne des Oliviers, pour être livré à ses ennemis. C'est que la Sainte Eucharistie est la table que Dieu nous a préparée, contre ceux qui nous persécutent : *Parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me.* Grâce à elle, nous pouvons tout supporter sans faiblesse, même les tourments du martyre ; elle nous donnerait, au besoin, le courage de les affronter. S. Cyprien disait encore dans la lettre déjà citée : « Comment enseignerons-nous aux fidèles qu'il faut verser leur « sang pour la confession du nom de Jésus-Christ, si nous refusons « son sang à ceux qui doivent combattre pour lui [2] ? »

XXVIII. *La sainte communion nous nourrit de Dieu et nous fait entrer en communication intime avec lui.*

Le Seigneur dit à Moïse : « Voici que moi, je ferai pleuvoir pour « vous du pain du ciel [3]. » Dieu, qui voulait donner la manne en nourriture à son peuple, ne pouvait-il pas se dispenser de la faire tomber du ciel comme une pluie ? Il ne lui était pas plus difficile de changer en pains les pierres du désert, que de faire jaillir l'eau d'un rocher aride, sous la verge de Moïse. Mais la manne était la figure de la Sainte Eucharistie. Il fallait montrer qu'un tel aliment ne peut venir que du ciel et que c'est directement Dieu qui le donne : « Voici que moi, dit-il, *ecce ego*, je ferai pleuvoir « pour vous du pain du ciel. » Mais la manne ne venait pas du ciel des cieux ; elle n'avait pas été créée dans le séjour des anges, avant que Dieu la fît tomber autour du camp des Israélites. Le véritable pain venu du ciel était réservé pour nous. Un jour notre

1. Nunc vero fortibus et viventibus, communicatio a nobis danda est, ut, quos excitamus, et hortamur ad prælium, non inermes et nudos relinquamus, sed protectione corporis et sanguinis Christi muniamus. (S. CYPRIAN., Epist. LIV.)

2. Quomodo docemus, aut provocamus eos in confessione Nominis, sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus ? (ID., *ibid.*)

3. Dixit autem Dominus ad Moysen : Ecce ego pluam vobis panes de cœlo. (*Exod.*, XVI, 4.)

divin Jésus devait dire aux descendants de ceux qui mangèrent la manne dans le désert : « Voici le pain qui descend du ciel, afin « que si quelqu'un en mange, il ne meure point. Je suis le pain « vivant, moi qui suis descendu du ciel [1]. » Sans doute Dieu avait témoigné d'une bonté bien grande à l'égard des Israélites, en voulant se faire ainsi, pendant quarante ans, leur fournisseur de chaque jour : mais que dirons-nous de celle dont il use envers nous, lorsqu'il se fait lui-même notre pain quotidien, qu'il descend lui-même chaque jour sur nos autels, afin de se donner à nous, et qu'il nous promet cette faveur inconcevable, non pas pour un temps, mais pour tous les siècles qui s'écouleront jusqu'à la fin du monde ? Il est avec nous dans la tribulation et c'est pour nous consoler et nous communiquer ses délices. L'union la plus intime s'établit entre lui et nous; il nous permet avec lui les relations les plus familières; enfin il va, et malgré sa toute-puissance et son infinie bonté, pourrait-il aller plus loin ? il va jusqu'à se donner à nous comme notre aliment; il se laisse manger par nous, comme nous ferions d'une nourriture vulgaire et corporelle.

XXIX. *La sainte communion nous rend Dieu propice.*

Nous devons beaucoup à Dieu et, comme le Psalmiste, nous pouvons demander : « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il « m'a donné ? » Ne pas lui témoigner dignement notre reconnaissance serait le blesser : or, nous avons à chaque instant besoin qu'il nous soit propice. David avait trouvé le moyen de satisfaire à ce que Dieu attendait de lui et il répondait à sa propre question : « Je recevrai le calice du salut [2]. » Ce calice est la Sainte Eucharistie que David ne pouvait recevoir qu'en désir. Pour nous, plus heureux, nous pouvons nous nourrir réellement de cet aliment divin et rendre ainsi le Seigneur propice à nos vœux et prêt à nous combler de nouveaux bienfaits.

Combien la Sainte Eucharistie est efficace pour incliner vers nous la miséricorde du Seigneur, nous le voyons par ce fait que le sang de l'agneau pascal, qui ne pouvait rien par lui-même, suffit néanmoins pour détourner des familles israélites les coups de l'ange exterminateur qui frappa tous les premiers-nés d'Égypte,

1. Hic est panis de cœlo descendens : ut si quis de ipso manducaverit non moriatur. Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi. (*Joann.*, VI, 50, 51.)

2. Quid retribuam Domino pro omnibus quæ retribuit mihi ? Calicem salutaris accipiam. (*Ps.* CXV, 12.)

parce que cet agneau et son sang représentaient la Sainte Eucharistie. « Le sang mystique de l'Eucharistie attire vers nous les « anges et le Seigneur des anges, » dit S. Jean Chrysostome : *Hic mysticus sanguis angelos et angelorum Dominum ad nos allicit.* Pourquoi Dieu avait-il voulu qu'il y eût toujours, devant l'arche d'alliance, des pains de proposition, sinon parce que ces pains, figure du sacrement de nos autels, étaient auprès de lui une intercession en faveur de son peuple ?

XXX. *La sainte communion fait que Dieu nous comble de ses dons.*

Avant que les Israélites eussent mangé l'agneau pascal, le Seigneur avait fait pour eux des miracles éclatants. Il avait frappé l'Égypte des coups les plus terribles ; mais le peuple dont il préparait ainsi la délivrance n'en avait ressenti aucun bien ; au contraire, le joug sous lequel il gémissait n'avait fait que s'appesantir. Mais après la manducation de l'agneau pascal, il n'en fut plus ainsi ; la miséricorde du Seigneur pour son peuple se manifesta par toutes sortes de bienfaits. Les eaux de la mer Rouge s'entr'ouvrirent pour leur livrer passage, et se refermèrent sur l'armée ennemie qui les poursuivait ; l'eau jaillit du rocher, la manne tomba du ciel ; la loi fut donnée sur le mont Sinaï, le Jourdain fut traversé, la terre de promission fut conquise, et ils y trouvèrent en grande abondance tous les biens qui rendent la vie agréable ici-bas.

Notre Agneau pascal, la Sainte Eucharistie, fait plus encore pour nous. Elle nous procure tous les biens qui donnent la vie éternellement heureuse du ciel, et elle change en dons inestimables ce qu'on serait tenté de regarder comme des maux, pendant cette vie mortelle. Elle est pour nous la source de tous les biens et c'est auprès d'elle que nous trouvons secours et protection lorsque le besoin s'en présente. David disait : « Le Seigneur « m'a caché dans son tabernacle ; au jour des malheurs, il m'a « protégé en me cachant dans son tabernacle. Il m'a élevé sur un « rocher, et maintenant il a élevé ma tête au-dessus de mes enne« mis. Et j'ai immolé dans son tabernacle une hostie au milieu des « cris de joie : je chanterai et je dirai un psaume au Seigneur [1]. »

1. Abscondit me in tabernaculo suo ; in die malorum protexit me in abscondito tabernaculi sui. In petra exaltavit me ; et nunc exaltavit caput meum super inimicos meos.... Et immolavi in tabernaculo ejus hostiam vociferationis : cantabo et psalmum dicam Domino. (*Ps.* XXVI, 5, 6.)

Ce que le tabernacle ancien était pour David, notre tabernacle, dans lequel réside Jésus-Christ, ne doit-il pas l'être mille fois plus pour nous? Ne devons-nous pas y trouver un refuge, une protection, la source de tous les biens?

XXXI. *La Sainte Eucharistie fait de celui qui la reçoit le paradis de Dieu.*

Au milieu du paradis terrestre, Dieu avait planté l'arbre de vie. Le véritable arbre de vie est Notre-Seigneur Jésus-Christ, et la Sainte Eucharistie, que nous recevons par la communion, plante cet arbre à jamais béni au milieu de notre âme; elle en fait ainsi le paradis de Dieu, où il aime à demeurer, pour nous enrichir de ses dons, pour y ajouter sans cesse de nouvelles beautés, pour y être notre bonheur et notre vie. Il ne veut pas que ni les plantes rares, ni les fleurs ravissantes, ni les fruits au goût exquis, manquent dans ce paradis qu'il cultive lui-même avec nous. Ces plantes, ces fleurs et ces fruits sont les vertus, et les actes de vertus qui abondent, à mesure que la sainte communion est reçue plus souvent et avec plus de piété.

XXXII. *La sainte communion élève l'âme à la dignité d'épouse de Dieu.*

Dieu dit au commencement : « Il n'est pas bon que l'homme soit « seul; faisons-lui une aide semblable à lui. » L'aide que Dieu donna au premier homme fut Ève, et cette aide fut une épouse. Il en est encore de même aujourd'hui. Dans l'ordre surnaturel, il n'est pas bon que l'homme soit seul; il lui faut une aide, une épouse, ou plutôt il faut un époux à son âme. Quel époux Dieu donne-t-il à notre âme, sinon lui-même, présent dans la Très Sainte Eucharistie? Il est la chair de notre chair, il est l'os de nos os lorsque nous le recevons, puisqu'il nous dit : « Ma chair est véritablement « une nourriture et mon sang véritablement un breuvage. » Mais ce n'est pas tant avec notre chair qu'avec notre âme que s'accomplit cette union mystérieuse; c'est de notre âme qu'il est l'époux, c'est à notre âme qu'il rend le baiser qu'il semble recevoir de nos lèvres, lorsque nous participons à son auguste sacrement; c'est en elle qu'il demeure et c'est elle qui demeure en lui; car les saintes Espèces sous lesquelles il s'est communiqué à elle, par l'intermédiaire de notre chair, s'évanouissent bientôt, tandis que l'union contractée avec notre âme persiste; il demeure en nous et nous demeurons en lui.

XXXIII. *La sainte communion nous rend semblables à Dieu.*

Nous lisons au premier chapitre de l'Évangile de S. Jean : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir d'être faits en- « fants de Dieu [1]. » S. Thomas donne cette explication : « C'est- « à-dire, d'être faits conformes à Dieu et à son image [2]. » C'est la pensée que S. Paul exprimait ainsi dans l'Épître aux Romains : « Ceux que Dieu a connus par sa prescience, il les a aussi prédes- « tinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût lui- « même le premier-né entre beaucoup de frères [3]. » S. Thomas ajoute : « Or l'homme, par la vertu du corps du Christ, devient « semblable à Dieu, intérieurement, par la bonté du cœur, exté- « rieurement, par l'abondance des œuvres, surnaturellement, par « la possession du royaume céleste [4]. »

Mais devenir enfant de Dieu est quelque chose de plus que lui être simplement semblable. Or S. Jean nous dit que Dieu donne à ceux qui ont reçu Jésus-Christ de devenir les enfants de Dieu; l'Apôtre ajoute que Dieu les a choisis pour être conformes à l'image de son Fils, « afin qu'il fût lui-même le premier-né entre beau- « coup de frères. » Les frères du Fils de Dieu sont nécessairement enfants de Dieu comme lui et c'est pour qu'ils arrivent à cette dignité sublime que Dieu les rend semblables à son Fils premier-né. Des enfants ne sauraient être étrangers à la nature de leur Père : si nous sommes semblables à Jésus-Christ, s'il vit en nous plus que nous ne vivons en nous-mêmes, s'il est la vigne dont nous sommes les branches, la tête dont nous sommes les membres, nous sommes avec lui et par lui des dieux, autant qu'il est possible à des êtres créés de mériter ce nom. Dieu disait aux juges de l'ancienne loi : « Moi j'ai dit : Vous êtes des dieux, et tous fils du Très-Haut [5]. » A combien plus forte raison cette parole est-elle véritable lorsqu'elle s'applique à ceux qui, par la manducation de l'adorable

1. Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri. (*Joann.*, I, 12.)

2. Quotquot autem receperunt eum, etc., id est conformes Deo, et Deo secundum imaginem similes. (S. THOM., opusc. LVII *de Venerab. Sacram. altar.*)

3. Quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. (*Rom.*, VIII, 29.)

4. Assimilatur autem homo Deo virtute corporis Christi, in interiori cordis bonitate, in exteriori operis fertilitate, in superiori cœlestis regni bonitate. (S. THOM., opusc LVII *de Venerab. Sacram. altar.*)

5. Ego dixi : Dii estis et filii Excelsi omnes. (*Ps.* LXXI, 6.)

Eucharistie, sont devenus d'autres Jésus-Christ, vivant de sa vie comme il vit de la leur.

XXXIV. *La sainte communion fait que nous donnons, à notre tour, un aliment à Jésus-Christ.*

L'Épouse des Cantiques disait : « Mon bien-aimé est à moi et « je suis à lui, qui se repaît au milieu des lis [1]. » S. Ambroise entend ces paroles du sacrement de l'autel. Notre-Seigneur Jésus-Christ se fait notre nourriture dans le sacrement adorable de l'Eucharistie, mais l'Épouse mystique dit plus. Son bien-aimé est à elle ; il est sa nourriture, elle, à son tour, est à son bien-aimé ; elle est sa nourriture ; et pourquoi : parce qu'il se repaît au milieu des lis qui représentent la pureté d'âme avec laquelle ou doit s'approcher de cet auguste sacrement. Si l'âme n'était pas pure, si elle n'était pas comme un jardin où s'épanouissent les fleurs de toutes sortes de vertus, le bien-aimé n'y trouverait pas l'aliment qu'il cherche ; il ne se donnerait pas ; l'âme indigne de lui ne serait pas non plus pour lui un aliment. C'est au milieu des lis de l'innocence qu'il se repaît.

Au jour du dernier jugement, Jésus-Christ, le souverain Juge, dira aux élus : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai « eu soif et vous m'avez donné à boire [2]. » Accomplir ces œuvres de charité envers les pauvres pour l'amour de lui, c'était lui venir en aide en leur personne. Mais il est une autre faim et une autre soif que celles dont souffrent les corps. Jésus-Christ éprouve personnellement cette faim et cette soif dans nos âmes ; il a faim et soif de lui-même ; il veut se recevoir en nous et par nous dans la sainte communion : il vit en nous par sa grâce, mais il a faim de l'aliment destiné à nourrir cette vie ; et si nous accédons à ses désirs, si nous communions souvent et avec ferveur, c'est à nous qu'il dira, mieux encore qu'à ceux qui ont simplement soulagé ses membres souffrants : « Venez, les bénis de mon Père. J'ai eu faim « et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez « donné à boire. » Jésus-Christ a soif de lui-même en nous, et il a soif de nous ; il veut nous incorporer de plus en plus à lui. Lorsqu'il demandait à la Samaritaine qu'elle lui donnât à boire, était-ce l'eau matérielle du puits de Jacob qu'il voulait boire ? Non ; son

1. Dilectus meus mihi et ego illi qui pascitur inter lilia. (*Cant.*, II, 16.)
2. Esurivi, et dedistis mihi manducare ; sitivi et dedistis mihi bibere. (*Matth.*, XXV, 35.)

breuvage et son aliment sont autres; il voulait la conversion de cette âme, et celle des Samaritains qui, par elle, ouvriraient les yeux à la lumière. Nos âmes sont la nourriture et le breuvage de Jésus. Il brûle du désir ardent de se les assimiler, et c'est lorsqu'il se donne à nous et que nous nous donnons à lui par la sainte communion, que nous satisfaisons surtout à cette faim et à cette soif de notre divin Sauveur.

XXXV. *La sainte communion nous élève à la dignité de frères de Jésus-Christ.*

L'Époux des Cantiques dit à sa bien-aimée: « Je suis venu dans « mon jardin, ma sœur, mon épouse; j'ai recueilli mes aromates; « j'ai mangé le rayon avec le miel, j'ai bu mon vin avec mon lait: « mangez, mes amis, buvez et enivrez-vous, mes bien-aimés [1]. » Tous les commentateurs s'accordent à reconnaître ici une allusion à la Sainte Eucharistie. Mais pourquoi l'Époux divin qui appelle ordinairement son Épouse, ma toute belle, ma colombe, lui donne-t-il ici le nom de sœur? C'est que la Sainte Eucharistie, lorsque nous la recevons, nous donne un droit particulier au titre d'enfants de Dieu et de frères de Jésus-Christ, tant est étroite l'union qui s'établit entre lui et nous. Il vit en nous et nous vivons en lui. Il est le Fils de Dieu, et nous aussi nous sommes les enfants de Dieu, en lui et par lui. Nous le sommes devenus par le baptême; nous le sommes par la grâce habituelle; mais combien plus parfaitement encore ne le sommes-nous pas, lorsque Jésus habite en nous véritablement, réellement et substantiellement par la Très Sainte Eucharistie?

On lit dans S. Matthieu que Notre-Seigneur, après sa résurrection, dit aux saintes femmes accourues les premières à son sépulcre: « Ne craignez point; allez, annoncez à mes frères qu'ils « aillent en Galilée; c'est là qu'ils me verront [2]. » Pourquoi ce nom de frères à ceux que le divin Maître avait appelés jusque-là ses apôtres, ses disciples? La vie glorieuse dans laquelle il était entré, par sa résurrection, ne devait-elle pas s'opposer à ce qu'il leur donnât ce nom? Peut-être; mais il y avait une considération en

1. Veni in hortum meum, soror mea, sponsa; messui myrrham meam cum aromatibus meis; comedi favum cum melle meo; bibi vinum meum cum lacte meo. Comedite, amici, et bibite et inebriamini, charissimi. (*Cant.*, v, 1.)

2. Nolite timere. Ite, nunciate fratribus meis, ut eant in Galilæam. Ibi me videbunt. (*Matth.*, xxviii, 10.)

présence de laquelle toutes les autres s'effaçaient. Ils avaient participé à la Sainte Eucharistie; ils avaient reçu de sa propre main son corps et son sang adorables; ils s'en étaient nourris à la dernière cène. Une union si intime leur donnait droit à un nom nouveau ; et voilà pourquoi il les nomma ses frères, dans une circonstance qui ne devait jamais s'effacer de la mémoire des hommes. Il voulait que toujours on se souvînt que quiconque fait la sainte communion avec les dispositions requises et une véritable dévotion n'est plus seulement un disciple du Verbe incarné; il est réellement son frère.

XXXVI. *La sainte communion nous unit à Jésus-Christ au point de nous transformer d'une certaine manière en lui.*

Au livre des Proverbes, la Sagesse éternelle, c'est-à-dire le Verbe divin qui s'est fait homme pour nous sauver, dit ces paroles: « Mes délices sont d'être avec les enfants des hommes [1]. » Est-ce donc que la société des hommes peut être agréable à Dieu au point d'y trouver des délices? Ne semblerait-il pas plus naturel qu'il dise : Les délices des enfants des hommes sont d'être avec moi ? — Il n'a nul besoin de nous pour être heureux, tandis que nous avons absolument besoin de lui. Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ s'unit à nous si intimement, surtout par la sainte communion, qu'il regarde comme ses propres délices celles qu'il nous procure. Nos joies sont ses joies, nos douleurs sont ses douleurs; il augmente et sanctifie les unes ; il adoucit et sanctifie les autres ; il vit en nous, nous vivons en lui, ou, selon la parole de l'Apôtre, nous vivons et nous ne vivons plus ; c'est Jésus-Chrit qui vit en nous, tant son union avec nous est parfaite. Il nous a dit: « Celui qui mange ma « chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. Comme « je vis par mon Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi « par moi [2]. » Pouvait-il nous donner une plus haute idée de son union avec nous et de sa vie en nous que par cette comparaison qu'il en fait avec les liens qui l'unissent à son Père céleste, et la vie qu'il tient de lui et qu'il partage sans division avec lui? Quels insondables mystères de grandeur et d'amour dans cette union que réalise en nous une communion saintement faite!

1. Deliciæ meæ esse cum filiis hominum. (*Prov.*, VIII, 31.)
2. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Sicut.... ego vivo propter Patrem : et qui manducat me, et ipse vivet propter me. (*Joann.*, VI, 57, 58.)

XXXVII. *La sainte communion procure d'autant plus de grâce qu'on s'en approche avec un désir plus grand et des dispositions plus parfaites.*

On sait avec quel empressement le saint patriarche Abraham reçut les anges qui venaient lui faire part de la destruction prochaine de Sodome et des autres villes coupables. Loth, neveu d'Abraham, reçut aussi ces envoyés de Dieu, mais n'y mit ni le même empressement ni la même générosité. Il ne courut pas au-devant d'eux, mais les attendit ; il ne tua pas un veau pour le repas qu'il leur offrit, et ne leur présenta pas de lait, mais se contenta de préparer des pains cuits sous la cendre. Néanmoins il fut récompensé de l'hospitalité donnée aux anges, et surtout de les avoir défendus contre les violences d'une ignoble population. Mais quelle différence entre le salut qui lui fut uniquement accordé et les bénédictions que reçut Abraham ! Il en est de même quand le Roi des anges, au lieu de nous envoyer ses messagers, daigne venir lui-même, et que nous le recevons dans nos cœurs. Les grâces qu'il nous donne sont en rapport avec notre empressement à le bien recevoir, et la sainteté des dispositions de nos cœurs.

Dans ce texte déjà plusieurs fois cité : « Mangez, mes amis, et « buvez, et enivrez-vous, mes bien-aimés [1], » il y a une gradation observée qui mérite qu'on la remarque. A ses amis, la divine Sagesse dit de manger et de boire ; mais ceux qu'elle aime davantage encore, elle les presse d'aller jusqu'à l'ivresse. « Dieu donne à manger à ses amis, dit Richard de Saint-Victor, mais ceux qu'il aime tout particulièrement, il leur sert ses mets avec plus de largesse, il leur donne à boire, il va jusqu'à les enivrer de l'abondance de sa grâce [2]. »

Nous lisons au livre de la Sagesse : « Vous leur avez donné un « pain venant du ciel, renfermant en soi tout ce qui plaît et ce qui « est agréable à tous les goûts [3]. » Toutes les satisfactions du goût que pouvaient souhaiter les Israélites, ils les trouvaient donc dans la manne : elle en changeait au gré de leurs désirs, et ceux qui voulaient éprouver le plus de jouissances les trouvaient dans ce

1. Comedite, amici, et bibite, et inebriamini, charissimi. (*Cant.*, v, 1.)

2. Amicos igitur Deus cibo pascit; charissimos vero plenius reficit, et potat, imo abundantiore gratia etiam inebriat. (RICHARD. VICTOR., in *Cant.*, cap. XXXIII.)

3. Panem de cœlo præstitisti illis.... omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem. (*Sap.*, XVI, 20.)

mystérieux aliment. C'était la figure de l'adorable Eucharistie. C'est elle qui est véritablement le pain descendu du ciel, renfermant tout ce qui plaît. Mais les Israélites se lassèrent à la fin de la manne que Dieu leur envoyait; ils s'en nourrirent sans y chercher les délices qu'elle renfermait, et le dégoût survint. C'est ce qui arrive à ceux qui ne se mettent pas en peine de rechercher les délices de la Très Sainte Eucharistie : elles sont cachées; il faut les désirer, il faut se rendre digne de les goûter; sinon l'on n'y trouve aucun charme; on s'en fatigue, et l'on en vient à désirer les grossières et vaines joies du monde. C'est ainsi que tous ne participent pas également à la vertu du très saint sacrement de l'Eucharistie et ne retirent pas les mêmes fruits de la communion.

XXXVIII. *La Sainte Eucharistie tient lieu de tous les autres biens à ceux qui la reçoivent.*

Sous le nom de *pain*, les anciens n'entendaient pas seulement le pain proprement dit, mais en même temps, tout ce qui est nécessaire ou utile à l'entretien de la vie. Abraham invitait les anges à manger un morcean de pain, et il leur servait un repas complet; Jacob disait : « Si le Seigneur me donne du pain pour me nourrir, « le Seigneur sera mon Dieu, » mais il attendait de la bonté divine d'autres aliments outre le pain qu'il demandait. Et plus tard dans le saint Évangile, l'expression manger du pain revient souvent pour signifier un repas quelconque, quoique plusieurs mets dussent le composer. Même dans la prière où Notre-Seigneur nous apprend ce que nous devons demander à notre Père céleste, c'est le mot pain qui désigne tout ce qui est nécessaire à l'entretien de la vie. Pourquoi, sinon parce que le pain matériel qui nourrit la chair est la figure du pain au-dessus de toute substance, que Dieu a préparé pour nourrir les âmes de ceux qu'il a choisis? Or ce pain véritablement descendu du ciel, cette manne, dont la première qui contenait en elle tout ce qui peut flatter le goût n'était qu'une image lointaine, est l'assemblage de tous les biens : tout ce que l'homme peut désirer en ce monde lui est donné dans la Sainte Eucharistie, ou par elle et avec elle. C'est de la Sainte Eucharistie, parce que c'est de la Sagesse divine, que Salomon disait : « Tous les biens « me sont venus avec elle [1]. » Ce qui inspirait au cardinal Hugues cette réflexion : « Il est utile de recevoir convenablement un tel

1. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa. (*Sap.*, VII, 11.)

« hôte, parce qu'il solde toutes les dépenses de la famille et comble « chacun de présents [1]. »

Notre-Seigneur Jésus-Christ disait : « L'homme ne vit pas seule« ment de pain, mais de toute parole qui procède de la bouche de « Dieu [2]. » Le pain matériel ne suffit pas à la vie de l'homme ; il a besoin d'un pain immatériel, parce qu'il est esprit en même temps que chair ; or ce pain immatériel doit être Dieu lui-même, parce que l'homme est destiné à vivre surnaturellement de la vie même de Dieu. Dieu se communique donc à l'homme par son Verbe, sa parole. Mais le Verbe divin, pour se donner à l'homme de la manière la plus complète possible, pour se donner tout entier et substantiellement, se voile sous les Espèces eucharistiques. Il prend les apparences du pain, et ce pain vivant descendu du ciel, ce pain qui est toute parole sortie de la bouche de Dieu parce qu'il est le Verbe incarné, supplée à l'insuffisance du pain matériel ; c'est lui qui donne vraiment la vie à l'homme [3], et Jésus-Christ qui nous dit : « L'homme « ne vit pas seulement de pain, » veut que nous le demandions à notre Père qui est dans le ciel. C'est ce pain qui a été préparé pour le festin dont il est écrit dans l'Évangile : « Dites aux conviés de « venir, parce que tout est prêt. » Avec ce pain, avec le corps et le sang de Jésus-Christ qui se donne à nous, rien ne saurait nous manquer ; car selon la parole de l'Apôtre : « Dieu qui n'a pas « épagné son propre Fils, mais qui l'a livré pour nous tous, com« ment ne nous aurait-il pas donné toutes choses avec lui [4] ? »

XXXIX. *La sainte communion rassasie notre âme.*

Le saint patriarche Jacob demandait seulement à Dieu du pain comme nourriture : cependant il est d'autres aliments, en grand nombre, qui peuvent servir à entretenir la vie corporelle. Mais le pain qui suffisait à combler les désirs de Jacob était la figure du pain eucharistique, de ce pain descendu du ciel, dans lequel Dieu a condensé tout ce qui peut flatter le goût de l'âme et satis-

1. Utile est talem hospitem recipere honeste in domum suam, quia solvit omnes expensas totius familiæ, et dat singulis munera. (HUGO card., in cap. VI *Joann.*)

2. Non in solo pane vivit homo sed in omni verbo quod procedit de ore Dei. (*Matth.*, IV, 4.)

3. Non in solo pane, etc. : Putasne Verbum Dei non sit panis ? Si non esset panis, non diceret Verbum Dei per quod omnia facta sunt : Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi. (S. AUGUST., in *Ps.* XXXVI.)

4. Qui etiam proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum : quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit ? (*Rom.*, VIII, 32.)

faire entièrement à ses désirs légitimes. Les Hébreux, tant qu'ils furent dignes de manger la manne, dans le désert, trouvèrent délicieux ce pain que Dieu leur envoyait, ou plutôt ces pains, car le Seigneur leur dit : « Je ferai pleuvoir pour vous *des pains* du « ciel [1]. » Pourquoi *des pains*, sinon parce que, dans la seule *manne* qui leur en tenait lieu, ils trouvaient les saveurs différentes d'une foule d'autres aliments, et parce que la quantité de cette nourriture était telle qu'elle suffisait amplement à les rassasier? Ce n'était pas un pain mais une multitude inépuisable de pains que Dieu leur promettait de faire descendre du ciel, comme les gouttes d'une pluie abondante. Aussi le Psalmiste, parlant de la manne et, en figure, de la Sainte Eucharistie, dit-il : « Les pauvres « mangeront et seront rassasiés [2]. » Ailleurs il dit encore : « Dila- « tez votre bouche et je la remplirai [3]. » C'est le Seigneur qui parle par la voix de Moïse, et il parle de la bouche du cœur, de la bouche de l'âme qui a faim et soif de Dieu. Quelle que soit votre faim, nous dit-il, quelle que soit votre soif, j'ai un aliment et un breuvage tout prêts, pour y satisfaire pleinement. — Ouvrez votre cœur ; donnez carrière à vos désirs et tous seront comblés ; car c'est bien de l'Eucharistie qu'il est écrit au livre de la Sagesse : « Cette nourriture venant de vous montrait votre douceur que vous « avez pour vos enfants ; et s'accommodant à la volonté de chacun, « elle se changeait en ce que chacun voulait [4]. » La manne du désert à laquelle Dieu donnait cette vertu n'était qu'une pâle image du pain vivant véritablement descendu du ciel, et devenu le partage des enfants de Dieu. Le texte même du livre de la Sagesse ne laisse pas lieu d'en douter, car il donne à la manne le nom de *substance* du Seigneur, *substantia tua*. Or la véritable substance du Seigneur, ne la recevons-nous pas comme notre nourriture, dans la très sainte et adorable Eucharistie ? C'est elle qui rassasie notre âme et satisfait à tous nos désirs. Que penser de l'avidité de celui à qui Dieu ne suffirait pas ?

1. Ecce ego pluam vobis panes de cœlo. (*Exod.*, XVI, 4.)
2. Edent pauperes et saturabuntur. (*Ps.* XXI, 27.)
3. Dilata os tuum et implebo illud. (*Ps.* LXXX, 11.)
4. Substantia enim tua dulcedinem tuam, quam in filios habes, ostendebat ; et deserviens uniuscujusque voluntati ad quod quisque volebat convertebatur. (*Sap.*, XVI, 21.)

III.

DERNIERS FRUITS DE LA SAINTE COMMUNION. — UN MOT SUR LES FUNESTES RÉSULTATS DE LA COMMUNION SACRILÈGE

XL. *La sainte communion nous donne la sagesse.*

Comment, en effet, ne deviendrions-nous pas sages, lorsque nous faisons notre nourriture de la Sagesse divine elle-même, du Verbe incarné, voilé pour nous sous les Espèces eucharistiques? La Sainte Eucharistie est le pain des anges, et c'est d'elle que parle le Psalmiste lorsqu'il dit : « L'homme a mangé le pain des « anges [1]. » Qu'y a-t-il, en effet, dans l'Eucharistie? Le Verbe divin avec l'humanité à laquelle il s'est uni pour se donner à nous. Le Verbe divin est la vérité infinie; c'est de la vérité que vivent les intelligences; elle est leur aliment nécessaire, et la vérité de Dieu, le Verbe, est au ciel l'éternel aliment des intelligences bienheureuses. Il est donc leur lumière, il est leur science et leur sagesse. Malgré la chair à laquelle elle est unie, notre âme aussi est une intelligence; elle a besoin d'un aliment. La vérité créée lui suffirait si elle ne devait vivre que d'une vie purement naturelle. Mais Dieu l'a faite pour un état plus sublime, pour une vie surnaturelle et divine; elle a donc besoin d'un aliment surnaturel et divin; elle a besoin pour vivre que le Verbe de Dieu devienne sa nourriture comme il est celle des anges. Dieu nous communique son Verbe de différentes manières, et par conséquent sa Sagesse. Mais c'est surtout dans la Sainte Eucharistie, c'est surtout par la communion que nous devenons participants de cette Sagesse divine. C'est là qu'elle nous engraisse de sa propre substance. Comment n'avancerions-nous pas dans la sagesse, lorsque nous mangeons, lorsque nous buvons la Sagesse même de Dieu ?

Mais qui donc pourra prétendre à la faveur incomparable et incompréhensible de prendre place à la table que la divine Sagesse a dressée, de manger son pain et de boire le vin préparé par elle ? Qui appelle-t-elle à cet honneur ? « Si quelqu'un « est petit, qu'il vienne à moi. — Et à des insensés, elle dit : Ve- « nez, mangez mon pain et buvez le vin que je vous ai mêlé. « Quittez l'enfance et vivez, et marchez par les voies de la pru-

1. Panem angelorum manducavit homo. (*Ps.* LXXVII, 25.)

« dence [1]. » Elle ne rebute donc personne. Les petits, les humbles, les enfants avec leur simplicité, les insensés eux-mêmes sont admis à sa table. Mais en mangeant son pain et en buvant son vin, ils cesseront d'être des enfants et des insensés; ils vivront de la véritable vie, et marcheront dans les voies de la prudence. Les aliments qu'ils prendront à sa table leur donneront la sagesse.

On lit dans l'Ecclésiastique : « Celui qui craint Dieu fera le « bien, et celui qui garde la justice possédera la sagesse. Et elle « viendra au-devant de lui, comme une mère honorée, et comme « une épouse vierge, elle le recevra. Elle le nourrira du pain de « vie et d'intelligence, et l'abreuvera de l'eau de la sagesse qui « donne le salut, et elle s'affermira en lui [2]. » Ce pain de vie et d'intelligence que donne la divine Sagesse, c'est bien la Sainte Eucharistie. Cette eau de la sagesse qui donne le salut, c'est bien encore le sang divin et l'eau sortie du côté de Notre-Seigneur entr'ouvert par la lance du soldat, sang et eau que contient le calice de l'autel. C'est ce pain, ce sang, cette eau, l'Eucharistie enfin, que la divine Sagesse donne à ceux qui craignent Dieu, pour s'enraciner et s'affermir en eux, de sorte qu'ils ne fléchissent pas, et qu'ils ne soient pas confondus.

XLI. *La sainte communion donne la véritable joie.*

Le saint roi David avait un avant-goût des joies que donne l'Eucharistie, lorsqu'il s'écriait : « Goûtez et voyez combien le « Seigneur est doux [3]; » et c'est pourquoi il disait encore : « Je « m'approcherai de l'autel de Dieu, du Dieu qui est la joie de ma « jeunesse [4]. » C'est sur l'autel que s'accomplit le grand sacrifice de la loi nouvelle; c'est de l'autel que l'adorable Victime qui s'immole chaque jour pour nous, d'une manière mystérieuse, descend pour se donner en nourriture à ceux qui la désirent. David soupirait après cet autel; il voulait approcher de ce Dieu qu'il ne pouvait recevoir qu'en esprit, car le Fils de Dieu ne s'était pas en-

1. Si quis est parvulus veniat ad me. Et insipientibus locuta est : Venite, comedite panem meum et bibite vinum quod miscui vobis. Relinquite infantiam, et vivite et ambulate per vias prudentiæ. (*Prov.*, IX, 4-6.)

2. Qui timet Deum faciet bona; et qui continens est justitiæ, apprehendet illam. Et obviabit illi quasi mater honorificata, et quasi mulier a virginitate suscipiet illam. Cibabit illum pane vitæ et intellectus, et aqua sapientiæ salutaris potabit illum; et firmabitur in illo, et non flectetur. (*Eccli.*, XV, 1, 3.)

3. Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. (*Ps.* XXX, 9.)

4. Introibo ad altare Dei, ad Deum qui lætificat juventutem meam. (*Ps.* XLII, 4.)

core incarné et n'avait pas institué son adorable sacrement. Mais cette communion de désir suffisait pour réjouir le cœur du prophète, et il s'écriait : « J'approcherai de l'autel de Dieu, j'approcherai du Dieu qui réjouit ma jeunesse. » Il voulait que chacun goûtât avec lui les douceurs ineffables que l'on trouve en Dieu, et il disait : Goûtez donc, et reconnaissez par votre propre expérience combien le Seigneur est doux.

Ailleurs le Psalmiste nous montre ceux qui ont semé dans les larmes, moissonnant dans l'allégresse : « Ils allaient et pleuraient, « jetant leurs semences, mais venant, ils venaient avec exultation, portant leurs gerbes [1]. » Les semences de la Sainte Eucharistie sont les travaux et les larmes de la pénitence; mais quelle joie lorsque ces travaux et ces larmes ont produit leur fruit, lorsqu'on est en possession de la gerbe mystique, et que l'on porte enfin le Dieu de l'Eucharistie dans son cœur ! C'est de cette joie que parlait l'Apôtre aux premiers fidèles qui communiaient si souvent, lorsqu'il leur disait : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur ; je le dis encore, réjouissez-vous. » Et il ajoutait : « Que votre modestie soit connue de tous les hommes [2] ; « le Seigneur est proche. » Si proche que chacun d'eux le portait dans son cœur ; et c'est pourquoi leur joie devait être accompagnée d'une modestie parfaite, qui la distinguât des joies bruyantes et dissolues du monde.

XLII. *La sainte communion tranquillise et repose.*

David disait au Seigneur : « Si même je marchais au milieu de « l'ombre de la mort, je ne craindrais point les maux, parce que « vous êtes avec moi [3]. » La présence du Seigneur le mettait à l'abri de toute crainte, mais pourquoi ? C'est que, lui disait-il encore, « vous avez préparé en ma présence une table contre ceux « qui me tourmentent [4]. » Ce n'est pas une table commune qui met à l'abri de tout danger ceux pour qui elle est préparée. Mais la table du Seigneur a cette vertu, à cause des mets divins qu'elle offre aux conviés. Ceux qui mangent la chair et boivent le sang

1. Euntes ibant et flebant, mittentes semina sua; venientes autem venient cum exultatione, portantes manipulos suos. (*Ps.* CXXV, 6.)

2. Gaudete in Domino semper, iterum dico gaudete ; modestia vestra nota sit omnibus hominibus : Dominus enim prope est. (*Philipp.*, IV, 4, 5.)

3. Si ambulavero in medio umbræ mortis non timebo mala ; quoniam tu mecum es. (*Ps.* XXII, 4.)

4. Parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me. (*Id.*, 5.)

du Verbe incarné, ceux dont Jésus-Christ lui-même est la vie, tant il s'unit intimement à eux, peuvent demeurer en paix ; ils savent que tous les efforts de leurs ennemis seront vains, et que fortifiés par la sainte communion, ils sont assurés de la victoire définitive.

Nous voyons au livre des Proverbes que la divine Sagesse fait appeler ses conviés au festin, figure de l'Eucharistie, qu'elle leur a préparé : mais en quel lieu les convoque-t-elle pour y prendre part ? « Elle a envoyé ses servantes pour appeler ses conviés à la « forteresse et aux murs de la cité [1]. » Le lieu dans lequel sa table est dressée est une forteresse, ou bien c'est une ville protégée par des murs contre les attaques imprévues ; mais plutôt, le pain et le vin qu'elle offre sont eux-mêmes cette forteresse et ces murs de la cité, grâce auxquels il n'y a rien à craindre. La Sainte Eucharistie combat pour ceux qui la reçoivent; ils peuvent jouir de leur bonheur dans la paix et la tranquillité, même lorsque les assauts des ennemis se multiplient.

XLIII. *La sainte communion est remplie de douceur pour ceux qui la reçoivent.*

Samson proposait cette énigme aux jeunes gens de Gaza : « De « celui qui est fort est sortie la douceur [2]. » Il entendait parler du lionceau qu'il avait mis à mort, et dans la gueule duquel il avait trouvé un rayon de miel. Mais l'Esprit saint, qui a voulu que ces paroles nous fussent transmises, avait une autre vue. Le fort, c'est Jésus-Christ, c'est le lion de Juda, et ce fort, en mourant pour nous sur la croix, nous a laissé la douceur même de Dieu, l'adorable Eucharistie, dans laquelle lui-même se donne à nous sous forme de nourriture [3].

Le Psalmiste dit, en parlant des Israélites qui ont mangé la manne dans le désert : « Le Seigneur les a nourris de la moelle « du froment et il les a rassasiés du miel sorti de la pierre [4]. »

1. Misit ancillas suas, ut vocarent ad arcem et ad mœnia civitatis. (*Sap.*, IX, 3.)

2. De forti egressa est dulcedo. (*Judic.*, XIV, 14.)

3. Hic leonis catulus qui Filius Dei, et idem leo, quia æqualis Patri. Quare, ut mihi videtur, huic aptum est leoni : *De comedente exivit esca, et de potente dulce.* A quo nisi a Salvatore nostro, qui hanc nobis escam simul et ruminavit docens, et prompsit impertiens. (S. PAULIN., Epist. IV.)

4. Cibavit eos ex adipe frumenti et de petra melle saturavit eos. (*Ps.* LXXX, 16.)

S. Paul nous apprend que « la pierre était le Christ [1]. » La moelle du froment, figure de l'adorable Eucharistie, représentait aussi le Christ sous une autre image. Pourquoi cette double figure du Sacrement de nos autels, dans le même verset ? C'est que si le froment nourrit l'homme, le miel le délecte par sa douceur. La Sainte Eucharistie n'est pas seulement le froment des élus, le pain des âmes saintes, elle est un aliment d'une incomparable douceur, et le Prophète ne pouvait mieux faire pour en donner une idée que de comparer cette douceur à celle du miel.

On lit dans l'Apocalypse ces paroles du Seigneur : « Me voici à « la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre « la porte, j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui, et lui avec « moi [2]. » Ce souper, c'est la continuation ou le renouvellement de la dernière Cène pendant laquelle notre divin Sauveur institua son sacrement d'amour. Il allait se livrer pour être crucifié ; les angoisses de l'agonie torturaient déjà son âme ; cependant quelle ineffable douceur dans son dernier entretien avec ses disciples bien-aimés ! Cette douceur sera-t-elle moindre, si nous prenons place à sa table avec lui, maintenant qu'il ne ressent plus les affres de la mort, mais qu'il vient du ciel tout exprès pour se donner à nous et nous prodiguer les marques de son amour ?

XLIV. *La sainte communion nous élève à un état sublime.*

On connaît ces paroles du prophète Isaïe : « Son sépulcre sera « glorieux [3]. » Il parlait du tombeau dans lequel Joseph d'Arimathie et Nicodème déposèrent le corps adorable de Jésus, après l'avoir descendu de la croix. Mais il est un autre tombeau dans lequel Jésus-Christ veut être déposé. Après que son immolation mystique sur l'autel l'a mis dans un état qui rappelle sa mort sur la croix, l'âme de celui qui communie devient, pour son corps adorable, un sépulcre vivant, plus glorieux que le premier, car il renferme le Seigneur ressuscité, dans tout l'éclat de sa gloire du ciel. Et ce sépulcre n'est pas un rocher inerte; c'est une âme immortelle qui connaît, qui goûte celui qu'elle renferme et qui espère jouir éternellement de lui dans la cité bienheureuse.

1. Petra autem erat Christus. (*I. Cor.*, x, 4.)
2. Ecce sto ad ostium et pulso : si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum, et cœnabo cum illo, et ipse mecum. (*Apoc.*, III, 20.)
3. Et erit sepulchrum ejus gloriosum. (*Isa.*, XI, 10.)

Mais nous sommes plus encore que le sépulcre glorieux du Seigneur, par la sainte communion. Il nous a dit : « Comme mon « Père qui est vivant m'a envoyé, et que moi je vis par mon Père, « ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi [1]. » La sainte communion nous élève si haut, elle établit entre nous et Jésus-Christ une relation telle qu'il ne craint pas de la comparer à la relation par laquelle il tient sa vie de son Père céleste. Ailleurs il s'adresse à son Père et lui dit, en parlant de ses disciples : « Pour « moi je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils « soient une seule chose, comme nous sommes une seule chose [2]. » Et quand prononçait-il ces paroles ? quand disait-il qu'il avait donné à ses disciples la gloire même reçue par lui de son Père ? quand allait-il jusqu'à comparer l'union qu'il opérait entre eux avec l'unité, en un seul Dieu, des trois personnes divines ? quand ajoutait-il enfin : « Je suis en eux et vous en moi, afin qu'ils soient « consommés dans l'unité [3] ? » C'était quelques instants après s'être donné à eux par la sainte communion. Il exprimait ainsi les effets de la divine Eucharistie et donnait à comprendre la sublime hauteur à laquelle elle élève ceux qui la reçoivent dignement.

XLV. *La sainte communion nous procure, en un certain sens, la béatitude dès ici-bas.*

Lorsque Moïse fut sur le point de rendre son âme au Seigneur, il bénit toutes les tribus d'Israël, et il conclut ainsi cette bénédiction prophétique : « Israël habitera avec assurance et seul. L'œil « de Jacob sera fixé sur une terre de vin et de froment, et les cieux « seront obscurcis par la rosée. Tu es heureux, Israël. Qui est « semblable à toi peuple qui es sauvé par le Seigneur [4] ? » Pourquoi Moïse parle-t-il du bonheur futur d'Israël, comme si ce peuple le possédait déjà ? C'est qu'il voit dans le vin et le froment l'image et la promesse de la Très Sainte Eucharistie, qu'accompagnera la rosée abondante de toutes sortes de grâces. L'Eucharistie est ici-bas la béatitude commencée, à cause des joies et des grâces qui l'ac-

1. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me et ipse vivet propter me. (*Joann.*, VI, 58.)

2. Et ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis : ut sint unum sicut et nos unum sumus. (*Joann.*, XVII, 22.)

3. Ego in eis, et tu in me : ut sint consummati in unum. (*Id.*, 23.)

4. Habitabit Israel confidenter et solus. Oculus Jacob in terra frumenti et vini, cœlique caligabunt rore. Beatus es tu Israel : quisquis similis tui popule, qui salvaris in Domino. (*Deuter.*, XXXIII, 28, 29.)

compagnent, à cause surtout de l'espérance fondée, on pourrait presque dire de l'assurance qu'elle donne de la félicité céleste. Posséder dans son cœur le Dieu du ciel, avec toute sa gloire et son bonheur, est-ce autre chose que posséder le ciel lui-même?

Le saint roi David s'irritait contre la foule de ceux qui disent: « Qui nous montrera les biens [1] ? » qui nous enseignera où nous trouverons le vrai bonheur? Il est naturel à l'homme de vouloir être heureux; mais David s'irritait, parce que ceux qui parlent ainsi ne veulent pas voir que le bonheur est à leur portée, et qu'ils n'ont qu'à étendre la main pour le posséder. Ils ont eu en abondance le fruit de leur froment, de leur vin et de leur huile [2], mais ils n'ont pas voulu comprendre que le froment des élus, le vin qui fait germer les vierges, l'huile de la grâce du Seigneur, sont la source de toute béatitude. Le prophète, lui, l'a compris, et c'est pourquoi il dit: « Dans la paix je m'endormirai et me reposerai « en paix [3]. » Aussi nous donne-t-il en un autre psaume ce précieux conseil : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon. « Bienheureux l'homme qui espère en lui [4]. » Les délices de notre divin Sauveur sont d'être avec les enfants des hommes : comment ne leur ferait-il pas partager, autant qu'il est utile pour leur salut, ces délices qu'il goûte dans leurs cœurs bien préparés, lorsqu'il vient y habiter par la communion?

XLVI. *La sainte communion délivre de la mort.*

Elle est le véritable arbre de vie. Dieu l'a planté dans son Église comme dans un paradis nouveau, pour donner la vie aux hommes. Le divin pasteur dit de ses brebis : « Moi je suis venu pour qu'elles « aient la vie et pour qu'elles l'aient plus abondamment [5]. » Mais où donc nous donnera-t-il cette vie plus abondante qu'il est venu nous apporter, sinon à la table où il se sert lui-même comme aliment? « Comme mon Père qui est vivant, dit-il, m'a envoyé et que « moi je vis par mon Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi « par moi. Voici le pain qui est descendu du ciel. Ce n'est pas « comme vos pères, qui ont mangé la manne et sont morts. Celui « qui mange ce pain vivra éternellement [6]. » N'est-ce pas ici que

1. Quis ostendet nobis bona?
2. A fructu frumenti, vini et olei sui multiplicati sunt.
3. In pace in idipsum, dormiam et requiescam. (*Ps.* IV, 6, 8, 9.)
4. Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus. (*Ps.* XXXIII, 9.)
5. Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. *Joann*, x, 10.)
6. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem : et qui mandu-

l'on peut s'écrier avec S. Paul : « O mort, où est ta victoire? ô mort, « où est ton aiguillon ? » Sans doute, l'adorable sacrement de nos autels n'a pas été institué pour nous délivrer de la mort corporelle quoiqu'il le fasse quelquefois, lorsque l'intérêt de notre salut le demande; mais il nous fait triompher de la mort du péché, de la mort éternelle, et nous prépare efficacement à la résurrection glorieuse. Notre chair si souvent unie à la chair du divin Sauveur, et pour ainsi dire fondue avec elle, pourrait-elle ne pas ne jamais en partager la gloire ? Le vin et l'huile versés sur les blessures du voyageur par le bon Samaritain lui sauvèrent la vie : la Sainte Eucharistie, que représentaient ce vin et cette huile, n'aura pas moins de vertu pour nous arracher à la mort, surtout à la mort éternelle.

. XLVII. *La sainte communion nous procure même les secours temporels dont nous avons besoin.*

Esaü privé, par le stratagème dont usa Jacob, de la bénédiction paternelle sur laquelle il comptait, quoiqu'il eût renoncé à son droit d'aînesse, demandait à Isaac de le bénir aussi et de lui accorder quelques biens. Le saint vieillard lui répondit : « J'ai enrichi Jacob de blé « et de vin; après cela que puis-je faire pour toi [1]? » Le blé et le vin entraînaient après eux toutes les autres richesses temporelles : la Sainte Eucharistie est aussi l'essentiel auquel se rattachent et que suivent tous les biens spirituels, et même les biens temporels, s'ils favorisent les premiers, ou du moins n'y font pas obstacle. C'est ainsi que le sang de l'agneau immolé par les Hébreux, la nuit qui précéda leur délivrance de la servitude d'Égypte, sauva la vie à leurs enfants premiers-nés, leur fit obtenir des Égyptiens une multitude d'objets précieux, et les arracha au danger d'être engloutis dans la mer Rouge, ou massacrés par les soldats de Pharaon.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il daigne s'unir à nous par la sainte communion, s'engage par un pacte tacite, mais très réel, à prendre un soin particulier de notre âme qui devient son âme, de notre chair qui devient sa chair. Sans doute, c'est à tous ceux qui

cat me et ipse vivet propter me. Hic est panis qui de cœlo descendit. Non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt. Qui manducat hunc panem vivet in æternum. (*Joann.*, VI, 58, 59.)

1. Frumento et vino stabilivi eum, et tibi, fili mi, ultra quid faciam? (*Genes.*, XXVII, 28.)

croient en lui qu'il s'adresse, mais c'est surtout à ceux qui reçoivent pieusement la sainte communion, lorsqu'il dit : « Ne vous inquiétez « point pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre « corps de quoi vous vous vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que « la nourriture, et le corps plus que le vêtement ? Regardez les « oiseaux du ciel ; ils ne sèment ni ne moissonnent, ni n'amassent « dans des greniers, et votre Père céleste les nourrit ; n'êtes-vous « pas beaucoup plus qu'eux [1] ? » Si Dieu est si bon pour tous, même pour de pauvres petits oiseaux, même pour l'herbe des champs, comme il le dit encore, quelle confiance ne doivent pas avoir en lui, pour tous leurs besoins, ceux qui le servent, ceux qu'il regarde comme ses enfants adoptifs, ceux qui sont à ses yeux comme d'autres Jésus-Christ, parce qu'ils se nourrissent de l'humanité et de la divinité de ce Fils bien-aimé ? Et Jésus-Christ lui-même pourrait-il délaisser, au milieu de ses besoins, celui qui le reçoit et lui donne l'hospitalité dans son cœur ?

XLVIII. *La Sainte Eucharistie arme et protège celui qui la reçoit.*

Le sang de l'agneau pascal fut une protection efficace pour les demeures des Israélites, contre les coups de l'ange exterminateur, et la manne tombant, non pas dans leur camp mais autour de leur camp, leur fut comme un rempart. L'agneau pascal et la manne figuraient la protection dont la Sainte Eucharistie entoure ceux qui la reçoivent. Si Jésus-Christ n'était pas dans nos tabernacles, qui protégerait les nations chrétiennes, les villes et jusqu'aux moindres hameaux contre la colère du Seigneur ? Si nos lèvres n'étaient pas teintes du sang du divin Agneau, est-il quelqu'un parmi nous qui n'aurait rien à craindre de l'ange exterminateur ? Est-il quelqu'un qui ne succomberait pas sous les coups du démon ?

Mais nous sommes forts, parce que nous pouvons dire, mieux que le Psalmiste : « Vous avez préparé en ma présence une table « contre ceux qui me persécutent [2]. » Et encore : « Quand je mar-

1. Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis, neque corpori vestro quid induamini. Nonne anima plus est quam esca : et corpus plus quam vestimentum ? Respicite volatilia cœli, quoniam neque metunt, neque congregant in horrea : et Pater vester cœlestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis ? (*Matth.*, VI, 25, 26.)

2. Parasti in conspectu meo mensam adversus eos qui tribulant me. (*Ps.* XXII, 5.)

« cherais au milieu des ombres de la mort, je ne craindrais pas les « maux, parce que vous êtes avec moi [1]. » Que craindre en effet lorsqu'on se sent protégé par la présence d'un Dieu tout-puissant, qui vous aime jusqu'à demeurer avec vous et en vous, jusqu'à se faire votre nourriture?

XLIX. *La sainte communion produit les plus heureux effets sur nous-mêmes au point de vue corporel.*

Ces paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Le pain que je don- « nerai est ma chair, pour la vie du monde [2], » nous font clairement entendre que les effets de la Très Sainte Eucharistie ne se bornent pas exclusivement à procurer la vie des âmes ; ils s'étendent jusqu'à la vie corporelle, car la vie du monde embrasse ces deux vies, et l'on pourrait même dire que la vie corporelle y tient une très large place. Ne nous étonnons donc pas si, dans la vie des saints, nous voyons quelquefois cet adorable Sacrement produire les effets les plus extraordinaires et suffire pour leur conserver la vie et la santé, sans le secours d'aucun autre aliment. Le pain cuit sous la cendre, que mangea Élie dans le désert, n'était qu'une ombre de l'Eucharistie : il le soutint cependant pendant tout un long et pénible voyage, qui ne dura pas moins de quarante jours. Les aliments simples et communs que prenaient Daniel et les trois autres jeunes gens, qui refusaient de partager les délices de la table de Nabuchodonosor, étaient aussi une figure de la Sainte Eucharistie, et ils leur donnèrent une santé et une beauté resplendissantes. On peut ajouter que la Sainte Eucharistie communique à nos corps le germe de la résurrection future. Notre-Seigneur ne dit-il pas : « Celui qui mange ma chair et boit « mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier « jour [3]? » Sans doute, même ceux qui n'ont pas eu le bonheur de faire la sainte communion réellement, pendant leur vie mortelle, pourront avoir la vie éternelle et ressusciter au dernier jour, puisque tous ressusciteront. Ce n'est pas néanmoins sans motif que notre divin Sauveur promet particulièrement la grâce de la résurrection à ceux qui mangent sa chair et qui boivent son sang.

1. Si ambulavero in medio umbræ mortis, non timebo mala, quoniam tu mecum es. (*Ps*. xx, 4.)

2. Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. (*Joann.*, VI, 51.)

3. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem habet vitam æternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. (*Joann.*, VI, 55.)

Par ces paroles il donne à entendre que ceux qui communient acquièrent à la glorieuse résurrection un droit nouveau que n'ont pas les autres, qui ressusciteront aussi, mais dont la gloire corporelle sera moindre à mérite égal. Sinon, pourquoi une telle promesse en ce passage [1] ?

Lorsque Adam eut péché, Dieu le chassa du paradis terrestre, afin qu'il ne lui fût plus possible de manger du fruit destiné à donner aux hommes l'immortalité. Nous qui vivons dans le sein de l'Église et qui sommes ses enfants, nous devons nous considérer comme réintégrés dans ce paradis, ou plutôt dans un autre où est planté un nouvel arbre de vie, dont le fruit, plus précieux mille fois et plus efficace que le premier, n'est autre que le Fils de Dieu lui-même. Ce fruit ne nous conserve pas indéfiniment, il est vrai, notre vie mortelle, mais il est un gage, une cause efficace de notre résurrection pour la vie éternellement bienheureuse. Puisque notre divin Sauveur nous a dit encore : « Celui qui me mange vi« vra à cause de moi : » *Et qui manducat me, et ipse vivet propter me;* à cause de lui nous vivrons, nous qui le mangeons dans l'Eucharistie, et nous vivrons tout entiers, corps et âme, de sa vie qu'il nous communiquera, vie éternelle, vie glorieuse, vie dont le bonheur dépasse tout désir et toute imagination.

L. *Jésus-Christ dans l'Eucharistie est notre guide qui nous conduit au bonheur et à la gloire du ciel.*

Lorsque le Seigneur délivra son peuple de la servitude d'Égypte, il daigna se faire lui-même son guide, jusqu'au jour où il l'eut introduit dans la terre de promission. Mais dans quel appareil marcha-t-il ainsi à la tête de son peuple ? Était-il revêtu de l'éclat majestueux et terrible qui l'entourait, lorsqu'il se manifesta sur le mont Sinaï pour dicter sa loi sainte, ou lorsqu'il apparut en vision au prophète Ézéchiel ? Non. Pendant le jour, une colonne de nuée révélait seule sa présence ; et pendant la nuit, cette colonne de nuée semblait être de feu, pour que les Israélites ne la perdissent pas de vue, et connussent que leur divin guide ne cessait pas de veiller à leur sécurité. Cette colonne, feu et nuée, mais feu presque toujours invisible et voilé par l'épaisseur du nuage, était la figure de la très sainte et très adorable Eucharistie, où Jésus

1. *Et ego resuscitabo eum in novissimo die.* — *Ego*, dixit, id est corpus meum quod comeditur, *resuscitabo eum.... Ego* qui homo factus sum, per meam carnem, *in novissimo die*, comedentes *resuscitabo.* (S. CYRILL. *in Joann.*)

se cache sous les nuages des espèces du pain et du vin, et où la foi ne nous révèle tout l'éclat de son feu divin que lorsque nous fermons entièrement les yeux de notre cœur aux choses de la terre. C'est dans l'Eucharistie qu'il a établi sa résidence ; c'est de là, c'est par elle qu'il nous sert de guide et nous introduit à la fin dans notre terre promise, son divin royaume où nous le verrons face à face, tel qu'il est et sans crainte de le perdre jamais.

Lorsque Dieu voulut pourvoir à la nourriture du peuple choisi qu'il conduisait à travers un désert aride, que fit-il ? Le Psalmiste nous l'apprend : « Il ouvrit les portes du ciel, et il leur fit pleuvoir « de la manne pour manger, et il leur donna un pain du ciel [1]. » Tout se passait alors en figure. Pourquoi ouvrir les portes du ciel avant que la manne tombât, c'est-à-dire avant l'institution de la Sainte Eucharistie dont elle était la prophétie et l'image ? C'est que Dieu prévoyait que cette institution allait donner au ciel une si grande multitude de nouveaux bienheureux, qu'il était temps d'en ouvrir les portes pour leur faciliter l'entrée de leur nouvelle patrie. Désormais les portes du ciel ne seraient plus fermées pour les habitants de la terre. Nourris de la chair du Fils de Dieu, devenus avec lui une même chair et un même sang, ils auraient libre entrée dans le royaume de Celui qui les aura aimés jusqu'à se donner à eux en nourriture [2]. Aussi notre divin Jésus nous dit-il lui-même : « Je suis le pain vivant, moi qui suis descendu du ciel. « Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement [3]. »

Il est le pain vivant ; il donne la vie à ceux qui le mangent, et la vie qu'il leur donne est éternelle. Il est le pain de vie, comme il le dit encore, et, selon la remarque de S. Jean Chrysostome, il renferme pour nous la vie présente et la vie future [4].

Mais pour manger de ce pain, non seulement sur la terre mais éternellement dans le ciel, il faut être victorieux ; il faut vaincre le démon, il faut vaincre le monde, il faut, aidé par ce pain sacré,

1. Digna ergo prophetæ exclamatio quia januas cœli aperuit, panem manducavit homo. Unde hoc ?.... Clausas prius hominibus januas cœli aperuit, solutis in carne sua veteribus inimicitiis, sicque terrenis cœlestia conjunxit. (Rupert. abb., lib. III in *Exod.*)

2. Ego sum panis vivus qui de cœlo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in æternum. (*Joann.*, VI, 51, 52.)

3. Ego sum panis vitæ. (*Id.*, 48.)

4. Panem vitæ se dicit qui nostram continet præsentem et futuram. (S. Chrysost., apud Ugonem card., *ibid.*)

se vaincre généreusement soi-même. A ce prix on jouira du bonheur dont parlait un des auditeurs de Jésus : « Heureux celui qui « mangera du pain dans le royaume de Dieu [1]. »

UN MOT SUR LES EFFETS DE LA COMMUNION SACRILÈGE

Peut-être devrions-nous parler ici des malheureux effets, que produit une communion faite volontairement en état de péché mortel. Mais il nous répugne de nous attarder à traiter ce sujet. Qu'il nous suffise de dire que ceux qui ont le malheur de communier sacrilègement se rendent très gravement coupables. Ils attirent sur eux la colère de Dieu et les châtiments les plus terribles. On peut comparer leur crime à celui de Judas et, sous certains rapports, ils sont plus inexcusables et plus criminels que lui. Ils se donnent au démon dont ils imitent la malice, et lui livrent Jésus-Christ, comme Judas le livra aux Juifs. — Ils profanent et souillent en quelque sorte la Sainte Eucharistie elle-même. — Ils nuisent à l'Église tout entière. — Ils ne retirent aucun avantage de leur communion et n'y goûtent aucune douceur. Ils y trouvent au contraire la source des plus grands maux et un germe de mort.

Tout n'est pas néanmoins perdu pour ceux qui ont mal communié, tant qu'ils vivent encore sur la terre. S'ils font sérieusement pénitence, ce crime, tout grave qu'il est, leur sera pardonné. Jésus-Christ ne les abandonne pas complètement. Dans son sacrement adorable, il prend encore leur défense ; il s'immole pour eux comme pour les autres pécheurs, et leur donne quelque part aux bénédictions que les communions des âmes pieuses attirent sur l'Église. Souvent il les punit dès ce monde ; mais si les coups de sa justice sont inutiles aussi bien que les sollicitations de sa grâce, ils verront s'élever contre eux la Sainte Trinité tout entière ; ils seront condamnés au jour du jugement et ils mourront de la mort éternelle.

Que Dieu éloigne un si grand malheur de tous ceux qui liront ces lignes ; qu'il leur accorde au contraire de recueillir, avec une abondance toujours croissante, les innombrables fruits que produit la sainte communion dans une âme qui s'y est dignement préparée.

1. Beatus qui manducabit panem in regno Dei. (*Luc.*, XIV, 15.)

CHAPITRE XVIII

DES VISITES AU SAINT SACREMENT, ET DE QUELQUES AUTRES ACTES DE DÉVOTION ENVERS L'EUCHARISTIE

I. Visites au Très Saint Sacrement. — II. Quelques aspirations affectueuses de saint Alphonse de Liguori, pouvant servir d'exercice pour la sainte Messe, de préparation à la Communion et d'entretien devant le Saint Sacrement. — III. Autres pratiques de dévotion, individuelles ou collectives, envers le Très Saint Sacrement.

I.

VISITES AU TRÈS SAINT SACREMENT

S. Alphonse de Liguori dit dans sa *Pratique pour les visites au Saint Sacrement :* « Jésus-Christ est jour et nuit au milieu de « nous, dans le sacrement adorable de l'autel, pour y être notre « consolation dans nos peines, notre soutien dans nos tentations, « notre force dans nos combats. Ce Dieu d'amour nous invite et « nous presse d'aller à lui. C'est en sa présence et dans son « cœur sacré que les saints ont puisé ces grâces spéciales, ces grâces « de choix qui les ont fait triompher de tous les ennemis de leur « salut, et surmonter tous les obstacles à leur sanctification. « Allez donc puiser à la même source les eaux qui jaillissent jus- « qu'à la vie éternelle.

« Mais pensez que les différentes visites que vous pourrez rendre « à Jésus-Christ chaque jour ne lui seront agréables qu'autant « qu'elles seront faites avec un esprit de foi et d'amour. La foi, en « vous rappelant la sainteté du lieu où vous êtes, et la majesté du « souverain Maître qui y réside, vous pénétrera d'un saint respect, « et l'amour vous y unissant intimement à ce Dieu de bonté, vous « inspirera envers lui la confiance que doit avoir un fils envers le « plus tendre de tous les pères. »

Notre pensée ne devrait jamais s'éloigner un instant de ce saint tabernacle dans lequel notre bien-aimé Jésus daigne habiter par amour pour nous. Si nous nous éveillons la nuit, surtout lorsque nous nous préparons à communier, notre première pensée doit être pour lui, et ces paroles de l'Évangile jailliront de nos cœurs : *Ecce Sponsus venit : exite obviam illi :* « Voici venir l'Époux :

« allez au-devant de lui [1]. » Le matin, au moment du lever, pourquoi ne pas faire comme tant de saints et de pieux fidèles, dont le premier acte est d'adorer le Saint Sacrement, en se prosternant dans la direction de l'église la plus rapprochée ? Et lorsqu'on sort de chez soi, si l'on ne peut assister à la messe, il convient au moins d'entrer dans la première église que l'on rencontre, pour y offrir au divin Maître les prémices de sa journée. Si même on ne pouvait entrer, au moins faudrait-il, en passant, saluer la maison du Seigneur, et adorer de cœur l'Hôte caché du tabernacle.

Pourrions-nous refuser à notre adorable Jésus ces marques de déférence et d'amour ?

Il accomplit, en demeurant dans nos saints tabernacles, la promesse qu'il nous a faite : « Voici que je suis avec vous tous les « jours, jusqu'à la consommation du siècle [2]. » Et pourquoi veut-il être ainsi au milieu de nous, à tous les instants?

Pour ne jamais abandonner ceux qui l'aiment, mais leur être sur la terre aussi réellement présent qu'il l'est aux anges dans le ciel.

Pour se trouver toujours à portée soit d'être reçu de nous quand nous le voulons, soit de recevoir nos hommages et nos vœux comme lorsqu'il vivait parmi les Juifs, de sa vie mortelle.

Pour nous communiquer par lui-même les richesses de sa grâce.

Pour exciter notre piété par sa douce présence, et nous servir de modèle.

Pour être auprès de son Père notre perpétuel intercesseur, et pour détourner de nous les maux qui nous menacent.

Enfin il reste avec nous dans notre exil comme le doux consolateur de nos peines, comme le cher compagnon de notre pèlerinage, comme le plus parfait des amis auprès de ses amis.

Nous ne pouvons refuser nos visites à Dieu qui daigne les attendre et les réclame à tant de titres. — Visites d'honneur, de piété, de devoir, que des enfants ne sauraient refuser à leur père, ni des courtisans à leur souverain. *Ibo ad Patrem*, dit l'enfant prodigue dès qu'il se reconnaît : « J'irai trouver mon père [3]. »

1. *Matth.*, XXIII, 6.
2. Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem sæculi. (*Matth.*, XXVIII, 20.)
3. *Luc.*, XV, 18.

Obsecro, ut videam faciem regis, dit Absalon, cet autre fils rebelle, dès qu'il sent les rigueurs de son exil : « Je vous en prie, « que je puisse voir mon roi [1]. » Et David s'écriait : *Adorabo ad templum sanctum tuum :* « J'irai, Seigneur, vous adorer dans « votre saint temple [2]. »

Visites d'intérêt et de nécessité, conformément au dessein du Sauveur pour tant de maux qui nous pressent, pour tant de biens qui nous manquent ; pour obtenir ceux-ci et détourner ceux-là. *Venite ad me omnes qui laboratis*, nous dit le Sauveur lui-même : « Venez à moi, vous tous qui prenez de la peine, » qui êtes travaillés par l'épreuve et par la souffrance, « et je vous soulagerai [3]. » Et n'est-ce pas de Jésus dans l'Eucharistie qu'il est vrai de dire : « O « lumière de nos yeux et consolation de notre vie, ayant tout en « vous seul, nous ne devions pas nous éloigner de vous [4]. »

Visites de charité pour l'intérêt du prochain, pour les personnes dont les dangers et les besoins, soit spirituels, soit temporels, nous doivent toucher. Car notre divin Sauveur étant si près de nous, ne semble-t-il pas que nos frères dans la peine ou le danger nous disent, comme autrefois à Jonas, le pilote du vaisseau qui le portait : « Lève-toi, invoque ton Dieu, et peut-être que ce Dieu songera « à nous et que nous ne périrons pas [5]. »

Visites de confiance et d'amitié. Car qui voit-on, si l'on ne voit pas ses amis ? Où se console-t-on, si ce n'est auprès de ses amis ? Quelle marque plus ordinaire, entre personnes qui doivent être unies, ou que l'on ne s'aime point, ou que l'on est très indifférent, ou que l'on est ennemi, que de ne jamais se voir, jamais se parler ? Et si parfois il en est ainsi entre les hommes, une telle conduite envers Jésus dans son divin sacrement est-elle possible ?

L'auteur inspiré du livre de l'Ecclésiastique assure que rien n'est comparable à un ami fidèle [6], et proclame heureux celui qui a trouvé un ami véritable [7]. Où est cet ami incomparable, ce véritable ami, si ce n'est dans le saint tabernacle, où Jésus demeure pour ne pas cesser d'être au milieu de nous ? Il est pour nous cet ami an-

1. *II. Reg.*, XIV, 32. — 2. *Ps.* V, 8. — 3. *Matth.*, XI, 28.

4. Lumen oculorum nostrorum, solatium vitæ nostræ, omnia simul in te uno habentes, te non debuimus dimittere. (*Tob.*, X, 4, 5.)

5. Surge, invoca Deum tuum, si forte recogitet Deus de nobis, et non pereamus. (*Jon.*, I, 6.)

6. Amico fideli nulla est comparatio. (*Eccli.*, VI, 15.)

7. Beatus qui invenit amicum verum. (*Id.*, XXIII, 12.)

cien que le Sage recommande de ne pas négliger [1]; cet ami de qui dépend notre salut et que nous devons nous garder de blesser en lui manquant d'égards [2]. Car s'il se fait petit dans son adorable sacrement, il y conserve néanmoins toute sa grandeur qu'il consent à voiler uniquement dans notre intérêt et par amour pour nous.

L'Ecclésiastique dit encore : « Quand même il m'arriverait « quelque mal par un ami, je le souffrirais patiemment [3]. » L'auteur sacré parle d'un ami changeant, en qui cependant il respecterait encore jusqu'à l'ombre de l'amitié. L'amitié de Jésus n'a rien de ces inconstances. S'il arrive donc qu'il semble, en certaines rencontres, s'être retiré de nous ; si, lorsque la barque qui nous porte est secouée par la tempête, il semble dormir ; si, lorsque les maux nous pressent, il semble moins les guérir que les causer, souvenons-nous du mot de l'Ecclésiastique, et ne négligeons pas celui qui aime encore, celui qui aime surtout ceux qu'il éprouve. Lorsqu'il veut ou permet que nous soyons en proie à la douleur, c'est un bon père qui corrige ; c'est un maître expérimenté qui redresse ; c'est un ami qui réveille l'indolence ; c'est un médecin qui incise la chair pour expulser un sang gâté ou des humeurs pernicieuses ; c'est un sage dispensateur du mal comme du bien, qui sait faire tourner à notre avantage ce qui semble nous être le plus contraire.

N'interrompons donc pas, dans ces occasions, les relations de l'amitié. Si la nature réclame, si la chair murmure, si les sens résistent, imposons leur silence, et que le mal nous fasse recourir au remède. Ne laissons pas Jésus isolé dans son saint tabernacle, et loin de négliger les visites que nous avons coutume de lui faire, multiplions-les au contraire, et efforçons-nous de les rendre plus ferventes. Quoi que notre divin Jésus veuille, quoi qu'il fasse, quoi qu'il permette, souffrons-le de bon cœur ; si parfois nous sentons nos forces défaillir, c'est à lui qu'il faut nous plaindre ; prosternés au moins par l'esprit au pied de ses autels, implorons son aide pour moins souffrir, ou, mieux encore, pour souffrir avec plus de résignation en union avec lui [4].

1. Ne derelinquas amicum antiquum. (*Id.*, IX, 14.)
2. Amicum salutare non confundar. (*Id.*, XXII, 31.)
3. Et si mala mihi evenirent per illum, sustinebo. (*Id.*, ibid.)
4. Voir Hugues Morot, S. J., *Pratique de la dévotion au Très Saint Sacrement*, IIe p., art. 1.

S. Alphonse de Liguori déclare que parmi toutes les dévotions, après la sainte communion, il n'en est point de plus agréable à Dieu, et de plus avantageuse pour nous, que les fréquentes visites rendues à Jésus-Christ présent sur nos autels. « Soyez donc em- « pressées, dit-il, âmes chrétiennes, à suivre cette sainte pratique. « Détachez-vous de la compagnie des hommes, pour aller goû- « ter les douceurs ineffables de la compagnie de votre adorable Sau- « veur : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus*. Soyez « assurées que le temps que vous consacrerez à demeurer en pré- « sence de ce divin sacrement vous procurera les plus grands « avantages durant votre vie et la plus douce consolation à la « mort. Dieu exauce les prières partout ; mais c'est surtout au pied « de ses autels qu'il les récompense le plus abondamment. »

« Mais pour faire ces visites avec plus de fruit, dit encore le « même saint docteur, et pour exciter de plus en plus votre ferveur, « il convient d'avoir dans chaque visite une intention spéciale qui « fixe votre esprit et anime votre cœur. Dans cette vue, considérez « Jésus-Christ tantôt comme votre Dieu, tantôt comme votre Sau- « veur, tantôt comme votre tendre Père [1]. »

Le P. Vaubert, de la Compagnie de Jésus, pose cette question : Avec quelles dispositions faut-il venir visiter Notre-Seigneur et s'entretenir avec lui ? Voici sa réponse [2].

« La première est une foi vive en sa présence dans l'Eucharistie. Si vous êtes bien persuadé que Notre-Seigneur est effectivement sur l'autel devant lequel vous paraissez, vous ne manquerez jamais de respect et de dévotion dans les églises. Vous y entrerez saisi d'une sainte frayeur ; vous y demeurerez dans ces postures respectueuses dans lesquelles les anges paraissent devant le trône du Tout-Puissant.

« Mais après tout, ce respect ne doit point diminuer notre confiance. S'il n'y a rien de plus terrible que la majesté de Dieu, il n'y a rien de plus engageant que sa bonté. Si Jésus-Christ avait prétendu nous faire trembler, il n'aurait pas caché aussi absolu-

1. *Pratique pour les visites au Saint Sacrement.*
S. Alphonse de Liguori a laissé plusieurs opuscules pour faciliter aux fidèles l'accomplissement de ce pieux devoir envers Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ils sont très répandus. Nous croyons donc peu utile de les reproduire ici et nous y renvoyons le lecteur.

2. *La dévotion à Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Eucharistie*, IIIe part., chap. II.

ment qu'il a fait dans ce mystère tout l'éclat dont il brille. Venez donc lui ouvrir confidemment votre cœur ; c'est la seconde chose qu'il demande de vous. Songez qu'il est votre Père, qu'il est le meilleur de vos amis et que vous ne sauriez lui faire plus de plaisir que de traiter librement avec lui. Fussiez-vous un pécheur, un pauvre méprisé de tout le monde ; ne fussiez-vous qu'un enfant, un homme simple et grossier, il vous recevra avec la tendresse de la plus passionnée de toutes les mères. Il invite à le venir voir tout le monde sans distinction : *Venite ad me, omnes* [1]. Il déclare qu'il est venu chercher les pécheurs et instruire les pauvres. Il trouva mauvais que les apôtres écartassent de lui les enfants [2], et Salomon nous apprend qu'il s'entretient volontiers avec les âmes simples : *Et cum simplicibus sermocinatio ejus* [3].

« Mais afin que vos entretiens avec Notre-Seigneur soient de part et d'autre plus agréables, à cette foi vive, à cette parfaite confiance, ajoutez-y l'amour.

« On ne peut dire combien cet amour perfectionne la foi et la confiance. L'amour divin est infiniment éclairé ; il découvre infailliblement son objet, quelque caché qu'il soit, et jamais personne n'a manqué de confiance en parlant à un ami sûr et déclaré. Ainsi, plus vous aimerez, plus il vous sera aisé de reconnaître Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie ; plus vous aimerez, moins vous serez embarrassé quand il sera question de l'entretenir. Votre amour pour Jésus-Christ empêchera les distractions, remplira votre esprit de lumières, inspirera de la hardiesse à votre cœur, et fournira abondamment à la conversation. »

Sur quoi faut-il entretenir Notre-Seigneur ? demande encore le P. Vaubert.

« Il y a des gens qui viennent devant le Saint Sacrement réciter des prières ou faire quelque lecture : cela est louable ; mais il est beaucoup plus avantageux, au moins durant quelqu'une de vos visites, de l'entretenir cœur à cœur, et de lui parler comme si vous le voyiez de vos yeux. Ne vous imaginez pas que pour cela il faille avoir, ou bien de l'esprit, ou une grande capacité. Ce ne sont pas de beaux discours ni des pensées sublimes que le Sauveur attend de vous. Parlez-lui de vos affaires, soit temporelles, soit spirituelles ; parlez-lui des affaires de votre prochain, tant publiques

1. *Matth.*, XI, 28. — 2. *Luc.*, XVIII, 16. — 3. *Prov.*, III, 32.

que particulières; mais parlez-lui aussi de ce qui le regarde. Voilà, comme vous voyez, une ample matière pour l'entretenir.

« Tout grand que soit Jésus-Christ, il sait s'accommoder à notre petitesse; par un excès de bonté qu'on ne peut assez admirer, il se plaît à nous entendre faire le détail de nos misères. La plupart des hommes s'ennuient bientôt, quand nous ne les entretenons que de nos affaires et de nos calamités; mais il n'en est pas ainsi de Jésus-Christ. Quoiqu'il n'ignore rien, il veut que nous lui exposions nos besoins, sans jamais se lasser de nous écouter. Quelquefois, mettez-lui devant les yeux tout ce qui se passe dans votre domestique : les chagrins que vous recevez d'un mari, d'une femme, d'un procès qu'on vous suscite, d'une maladie qui vous tourmente, de la pauvreté et de l'abandon où vous gémissez. D'autres fois, entretenez-le de votre intérieur, des péchés où vous retombez, malgré toutes vos bonnes résolutions; découvrez-lui cette méchante habitude, ce violent penchant qui est la source de tant de maux. Dites-lui, avec ce lépreux de l'Évangile : « Seigneur, si « vous voulez, vous pouvez me guérir [1]. » Dites-lui avec les sœurs de Lazare : « Celui que vous aimez, Seigneur, est grièvement ma- « lade [2]. » Priez-le encore, à l'imitation de cet aveugle qui souhaitait de recouvrer la vue du corps, qu'il vous ouvre les yeux de l'âme : *Domine, ut videam* [3]. Mais ne soyez pas tellement occupé de vos intérêts que vous ne pensiez à ceux du prochain. Comme le Sacré Cœur de Jésus-Christ brûle, dans l'Eucharistie, d'un amour inexplicable pour tous les hommes, rien n'est plus de son goût que les requêtes qu'on lui présente en faveur de tous les misérables. Priez-le pour les pécheurs que le démon opprime sous une cruelle tyrannie; priez-le pour les infidèles qui sont encore ensevelis dans les ténèbres de l'idolâtrie; priez-le pour les âmes du purgatoire, surtout pour celles qui sont les plus abandonnées. Je ne parle point ici de vos parents ni de vos amis, car je ne crois pas qu'il soit nécessaire de vous en faire ressouvenir. Au reste, ne craignez pas de rien perdre en sollicitant pour les autres. Je ne sais pas s'il y a un moyen plus efficace pour participer aux libéralités de Jésus-Christ, que de le presser de les répandre sur le

1. Domine, si vis, potes me mundare. (*Matth.*, VIII, 2.)
2. Domine, ecce quem amas infirmatur. (*Joan.*, XI, 3.)
3. *Luc.*, XVIII, 41.

prochain. Un procédé si charitable lui ouvre le cœur et la main, pour nous combler de grâces et de bénédictions.

« Enfin ne l'oubliez pas lui-même ; parlez-lui de ses affaires ; réjouissez-vous avec lui des conquêtes que fait tous les jours la foi dans les pays idolâtres ; compatissez aux offenses que l'on commet contre lui, priez-le de prendre en main sa propre cause pour dissiper les ennemis de sa gloire : *Exurgat Deus et dissipentur inimici ejus, et fugiant qui oderunt eum a facie ejus* [1]. »

S. Augustin disait : *Ama et fac quod vis :* « Aimez et faites « ce que vous voulez. » On peut adopter cette maxime pour règle, lorsqu'il s'agit de déterminer le nombre des visites que l'on doit faire au Très Saint Sacrement et le temps qu'il faut y accorder. Les âmes embrasées d'amour pour Notre-Seigneur Jésus-Christ sont des aigles au vol rapide, qui s'élancent avec impétuosité vers son corps adorable, et l'on ne doit pas s'étonner que les saints aient passé au pied de l'autel tous les instants du jour et de la nuit, dont des occupations indispensables et la sainte obéissance leur laissaient la libre disposition. C'est un fait d'expérience que les personnes fidèles à visiter souvent le Très Saint Sacrement doivent à cette pieuse pratique des grâces abondantes et un avancement rapide dans la voie de la perfection. Un des grands avantages de la vie de communauté religieuse est la facilité qu'elle donne de rendre ainsi de fréquentes visites à Notre-Seigneur présent dans le tabernacle. Ceux qui vivent au milieu du siècle doivent faire au moins ce qu'ils peuvent, et s'unir d'intention avec les saintes âmes dont un si grand nombre sont, à chaque instant du jour et de la nuit, prosternés en présence du Seigneur.

Mais s'il convient que chaque jour, autant que possible, et même plusieurs fois par jour, un chrétien qui aime Jésus-Christ et désire sincèrement l'honorer et lui témoigner son amour, le visite dans quelqu'une des églises où il réside par amour pour nous, certaines circonstances font de cet acte de dévotion une obligation plus étroite. Lorsque, pour quelque raison grave, le Très Saint Sacrement est solennellement exposé aux adorations des fidèles, par exemple aux prières de quarante heures, et dans d'autres circonstances analogues, on serait inexcusable si, sans motif sérieux, on négligeait ces visites, auxquelles l'Église nous

1. *Ps.* LXVII, 1.

invite de la manière la plus pressante, par le fait même de la permission qu'elle a donnée d'exposer ainsi la Sainte Eucharistie aux regards de tous, pendant des journées et des nuits entières. Il est vrai qu'il n'y a pas d'obligation proprement dite, mais pour quiconque ne compte pas de trop près avec Dieu, pour tout cœur qui n'est pas étranger à tout sentimentde dévotion, il n'est pas nécessaire d'un commandement exprès, et c'est assez que Jésus-Christ fasse connaître, par l'intermédiaire de sa sainte Église, le désir qu'il a de donner une audience plus solennelle à ses enfants. Lorsqu'il vient ainsi, les mains pleines de grâces, et prêt à les répandre sur ceux qui se présenteront devant lui, ne serait-ce pas lui manquer d'égard et, en quelque manière, l'outrager que de n'aller pas à lui ? On imiterait le condamnable exemple de ces invités dont parle l'Évangile, qui, retenus par leurs intérêts ou leurs plaisirs, refusèrent de participer au festin que leur roi leur avait préparé.

Ajoutons que des indulgences précieuses autant qu'abondantes sont attachées aux visites faites au Très Saint Sacrement et à une multitude de formules de prières que l'on trouve dans les manuels de piété, et que l'on peut dire en cette circonstance.

C'est assez pour montrer combien il importe aux personnes véritablement désireuses d'avancer dans la perfection et d'assurer le salut de leur âme, de ne pas négliger la sainte pratique de visiter Notre-Seigneur présent au Très Saint Sacrement. Allons souvent le voir dans les demeures qu'il daigne habiter parmi nous, et tenons pour certain que nous le verrons éternellment dans sa demeure du ciel. Familiers de sa maison ici-bas, nous n'aurons pas à craindre que la porte de son palaisglorieux demeure fermée pour nous.

II.

QUELQUES ASPIRATIONS AFFECTUEUSES DE S. ALPHONSE DE LIGUORI QUI PEUVENT SERVIR DE PRÉPARATION POUR LA SAINTE COMMUNION, D'EXERCICE POUR LA SAINTE MESSE ET D'ENTRETIEN DEVANT LE TRÈS SAINT SACREMENT.

I. — *Première aspiration.*

Egredimini, et videte, filiæ Sion, regem Salomonem in diademate quo coronavit illum mater sua in die desponsationis illius. (*Cant.*, III, 11.)

O filles de la grâce, âmes qui aimez le Seigneur ! sortez des ténèbres de la

terre, et considérez votre roi Jésus avec la couronne d'épines sur la tête; couronne de mépris et de douleur, dont le couronna l'impie Synagogue, qui devait être sa mère au jour de ses noces sacrées, c'est-à-dire au jour de sa mort, par le moyen de laquelle il daigne épouser et s'unir à nos âmes sur la croix ; sortez de nouveau pour le voir encore tout rempli d'amour et de bonté, maintenant qu'il vient pour s'unir à vous dans ce sacrement d'amour.

O mon bien-aimé Jésus ! il devait donc tant vous en coûter pour former une si douce union avec nos âmes dans votre aimable Sacrement ! Il vous a fallu d'abord souffrir une mort si douloureuse et si ignominieuse ! Comment pourrais-je être insensible à tant d'empressement de votre part ? Ah ! venez, venez vous unir encore à mon âme par votre présence réelle, ou, si j'en suis très indigne, faites-le du moins par les précieux effets de votre bonté. Il est vrai que j'ai été trop longtemps votre ennemi par mes péchés : mais maintenant vous voulez rendre mon âme votre épouse par votre grâce. Venez donc, ô Jésus, divin époux de nos âmes ! non, je ne veux plus vous trahir, je veux vous être toujours de plus en plus fidèle. Telle qu'une chaste épouse, je ne veux penser qu'à vous plaire, je veux vous aimer sans réserve, je veux être tout à vous, ô mon Jésus ! oui, tout à vous.

II. — *Deuxième aspiration.*

Sentîte de Domino in bonitate. *(Sap.*, I, 1.)
Prenez des sentiments dignes du Seigneur, au sujet de sa bonté.

O mon âme ! pourquoi es-tu si timide et si pusillanime à la vue de la bonté et de l'amour infini de ton Seigneur ? Pourquoi manques-tu de confiance, maintenant que Jésus-Christ veut bien te rendre digne de le recevoir ? Conçois donc des sentiments de confiance qui répondent à cette immense bonté d'un Dieu qui se donne tout entier à toi. Il est vrai que ses jugements sont terribles : mais c'est pour les orgueilleux et pour les obstinés qu'ils sont terribles : quant aux pécheurs humbles et pénitents, qui désirent de l'aimer et de lui plaire, ses jugements ne sont que miséricorde et qu'amour, sortant d'un cœur plein de compassion et de tendresse. Ils sont tels que David, considérant ces jugements de Dieu, surabondait de confiance : *In judiciis tuis supersperavi* (*Psal.* CXVIII, 43), et qu'il sentait la joie et la consolation se répandre dans son cœur. *Memor fui judiciorum tuorum et consolatus sum. (Ibid.*, 52.)

Ah! oui, il est plein d'amour et de bonté, ce grand Dieu, envers l'âme qui le cherche avec amour. « *Bonus est Dominus animæ quærenti illum.* » (*Thren.*, III, 25.) Qu'il est bon, s'écrie encore David, le Dieu d'Israël, à ceux qui ont le cœur droit et qui s'efforcent de conformer leur volonté à la sienne! *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde.* (*Psal.* LXXII, 1.) Mon Dieu, mon espérance, mon tout, je ne veux que vous: je ne veux que vous aimer, que vous plaire, et faire en tout votre sainte volonté. Faites que je vous trouve partout; faites que je suive toujours votre bon plaisir et que je ne vous quitte jamais plus. *Fiat, fiat!* Ainsi soit-il.

III. — *Troisième aspiration.*

Ad ubera portabimini. (*Isaï.*, LXVI, 12.)
Vous serez comme des enfants qu'on porte à la mamelle.

C'est particulièrement dans le divin sacrement de l'autel que Jésus fait cette touchante promesse et cette douce invitation à nos âmes. Venez, leur dit-il, sucer le lait divin que je vous donne en ce sacrement, en vous donnant mon sang précieux à boire et mon corps à manger. Quel pasteur, demande S. Jean Chrysostome, nourrit jamais ses brebis de son sang? Les mères, même les plus tendres, donnent souvent leurs enfants à des nourrices étrangères; mais vous, divin Pasteur, plein d'amour pour les âmes, vous voulez les nourrir de votre sang même.

O mon bien-aimé Jésus! puisque vous êtes disposé à me nourrir aujourd'hui, si j'y suis disposé moi-même, de votre sang précieux que vous me présentez avec votre cœur dans la sainte communion, il est bien juste que je renonce de bon cœur à toutes les délices et à toutes les satisfactions que le monde peut me donner. Oui, Seigneur, j'y renonce, et je vous les sacrifie toutes. Je proteste que j'aime mieux souffrir tous les maux, uni à vous, que de jouir de tous les biens, séparé de vous. Je ne veux plus chercher d'autre contentement que le vôtre, que votre bon plaisir, puisque vous seul méritez que toutes les créatures vous contentent à quelque prix que ce soit. Donnez-moi la seule chose que je vous demande, votre amour et votre grâce, cela me suffit et je suis content: *Amorem tui solum cum gratia tua mihi dones, et dives sum satis.*

IV. — *Quatrième aspiration.*

Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei. (*Tit.*, III, 4.)
La douceur et la bonté du Sauveur notre Dieu s'est montrée.

S. Paul dit que Dieu, en se faisant homme, a fait paraître dans le monde jusqu'à quel point allait sa bonté pour nous ; mais en se mettant dans le sacrement de nos autels, il fait voir jusqu'où va la tendresse de son amour pour les âmes. Ne semble-t-il pas, s'écrie S. Augustin, que ce soit la pousser jusqu'à l'excès, que de nous dire : Mangez ma chair et buvez mon sang : *Nonne insania videtur dicere : Manducate meam carnem, bibite meum sanguinem ?* C'est cependant ce qu'a fait notre divin Sauveur en cette nuit si douloureuse pour lui, et si heureuse pour nous, quand il dit : *Accipite et comedite, hoc est corpus meum.* (*I Cor.*, XI, 24.) « Prenez et mangez ; ceci est mon corps. » O hommes ! semble-t-il nous dire, pour faire comprendre combien je vous aime, je veux que vous vous nourrissiez de ma propre chair. O sainte foi ! hé ! qui jamais aurait pu porter ses désirs jusqu'à cette incompréhensible faveur ? Qui même aurait pu en concevoir l'idée, si Jésus-Christ n'eût inventé et exécuté ce dessein de son amour ? Quelques-uns d'entre les disciples du Sauveur l'ayant appris de sa bouche, c'est-à-dire ayant entendu dire qu'il voulait leur donner son corps à manger, s'écrièrent que c'était une chose trop difficile à concevoir ; et qu'ils ne pouvaient l'entendre, tellement qu'ils se séparèrent de lui : *Durus est hic sermo, et quis potest eum audire ?* (*Joan.*, VI, 61.) O prodige d'amour vraiment inconcevable ! non, ce n'est pas le miracle de sa puissance qui m'étonne, c'est celui de sa bonté ; et cependant il est de foi ; c'est la vérité même que la chose est ainsi.

Et, pour tout ce que l'amour de Jésus a fait pour nous, que nous demande-t-il autre chose, sinon que nous l'aimions, comme le Seigneur le fit entendre autrefois à son peuple : *Et nunc, Israel, quid Dominus tuus petit a te.... nisi ut diligas eum ?* (*Deut.*, X, 12.)

O mon Jésus si rempli d'amour ! quels dons, quelles magnifiques promesses ne faites-vous pas à ceux qui vous aiment ! Vous leur promettez votre amour. J'aime ceux qui m'aiment, dites-vous : *Ego diligentes me diligo.* (*Prov.*, VIII, 17.) Vous leur promettez le retour de toute votre tendresse, quoiqu'ils vous aient autrefois in-

dignement abandonné: *Convertimini ad me.... et convertar ad vos.* (*Zach.*. I, 3.) Vous leur promettez de venir, avec votre Père céleste et l'Esprit saint, faire votre demeure dans leur âme. *Ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus.* (*Joan.*, XIV, 23.) Hé! que pouvez-vous donc, Seigneur, promettre et donner de plus, pour engager les hommes à vous aimer? O mon aimable Sauveur! je vous entends, vous voulez particulièrement être aimé de moi. C'en est fait, oui, Seigneur, je vous aime de tout mon cœur; et si je ne vous aime pas encore bien, enseignez-moi à vous aimer avec toute l'ardeur possible: *Da quod jubes, et jube quod vis.* Donnez-moi l'amour que vous me commandez, ensuite commandez-moi ce que vous voudrez.

V. — *Cinquième aspiration.*

Trahe me post te : curremus in odorem unguentorum tuorum (*Cant.*, I, 3.)
Attirez-moi après vous ; nous courrons à l'odeur de vos parfums.

Vous savez, ô divin Jésus! que je ne puis de moi-même m'élever à vous, tant que je suis dans cette vie, et vous avez voulu descendre à moi pour m'unir à vous dans ce sacrement d'amour. Attirez-moi donc, Seigneur, tout à vous, afin que vos desseins soient remplis. Je ne veux pas vous attirer à moi, pour que vous m'accordiez vos satisfactions; mais je souhaite ardemment que vous m'attiriez à vous par les doux attraits de votre grâce, afin que je ne désire ni ne fasse autre chose que votre très sainte volonté. Il est bien juste que toutes mes inclinations cèdent à vos saintes dispositions. Unissez-moi donc tout à vous, et par cette heureuse union, étant dégagé de toutes les affections terrestres, je courrai dans la voie des saintes vertus, pour parvenir à me reposer dans cette vie et dans l'autre, uniquement en votre sainte volonté, source de la vraie paix. *In pace in idipsum dormiam et requiescam.* (*Psal.* IV, 9.)

VI. — *Sixième aspiration.*

Dilectus meus... totus desiderabilis. (*Cant.*, V, 16.)
Mon bien-aimé est tout désirable.

Jésus, pour les âmes qui l'aiment en véritables épouses, se rend toujours tout désirable, soit qu'il leur fasse éprouver ses rigueurs

ou ses consolations, soit qu'il leur fasse sentir sa présence, ou qu'il paraisse s'éloigner, parce qu'il fait tout par amour, et pour être aimé. Traitez-moi donc, ô mon Jésus ! comme il vous plaira ; je vous aimerai toujours, soit que vous employiez la douceur ou les tribulations ; je sais que tout me viendra de votre cœur plein d'amour, et sera pour mon plus grand bien : *Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum.* « Mon cœur est prêt à tout : oui, Seigneur, il est prêt. » (*Psal.* LVI, 8.) Voilà ma volonté prête à embrasser toutes les dispositions de votre providence. *Benedictum Dominum in omni tempore.* (*Psal.* XXXIII, 2.) En tout temps, heureux ou fâcheux, je veux également vous bénir et vous aimer, ô mon Créateur. Je ne demande ni ne mérite aucune consolation de votre part, moi qui vous ai si souvent contristé par mes péchés. Je ne demande que votre contentement et votre bon plaisir. Pourvu que vous soyez content, ô mon Jésus ! je serai content moi-même, en quelque peine que vous me laissiez. Oui, mon aimable Jésus, soit que vous soyez près, soit que vous soyez loin, vous me serez toujours désirable, toujours cher ; soit que vous me consoliez, soit que vous m'affligiez, je veux toujours vous aimer et vous rendre grâces de tout.

VII. — *Septième aspiration.*

Quæ est ista quæ ascendit de deserto, deliciis affluens, innixa super dilectum suum ? (*Cant.*, VIII, 5.)

Quelle est celle qui s'élève du désert, comblée de délices, appuyée sur son bien-aimé ?

Qui sont-elles ces âmes qui, demeurant sur la terre, la regardent comme un désert ; qui, détachées des choses visibles, ne vivent que pour Dieu, n'aiment que lui, ne cherchent à plaire qu'à lui, comme si elles ne voyaient rien autre chose que Dieu ; et qui par là sortent, pour ainsi dire, de la terre, et s'élèvent au-dessus, jouissant des délices que goûte quiconque ne veut que Dieu, et ne met ses espérances qu'en Dieu ? Qui sont-elles ces âmes heureuses, sinon celles qui s'unissent souvent et avec un amour pur à Jésus, au saint sacrement ? Ah ! Seigneur, je désire être aussi moi-même de ce nombre, étant par le secours de votre grâce entièrement détaché de tout le reste, et totalement à vous. Le monde désormais ne sera plus pour moi qu'un désert, dans lequel j'éviterai de m'attacher à aucune créature, pour ne penser qu'à vous uniquement,

comme s'il n'y avait plus au monde que vous et moi. C'est en vous seul que je veux mettre toute ma confiance, tout mon amour, ô Dieu ! ô mon Dieu, mon bien-aimé, mon espérance, mon amour, mon tout !

VIII. — *Huitième aspiration.*

Panis cor hominis confirmet. (*Psal.* CIII, 15.)
Le pain fortifie le cœur de l'homme.

Jésus nous fait connaître que comme le pain terrestre conserve la vie du corps, de même le pain céleste de la sainte communion conserve la vie de l'âme. *Celui qui se nourrit de moi vivra pour moi* (*Joan.*, VI, 58), nous dit-il; et ailleurs encore : *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.* (*Ibid.*, 55.) Voilà les magnifiques promesses que fait Jésus à qui le reçoit dans son sacrement.

Ah ! mon Jésus, qui est plus fragile et plus infidèle que moi ? Vous le savez, combien de fois je me suis rendu à mes ennemis ; combien de fois ils se sont emparés des portes de mon âme, c'est-à-dire de ma volonté, par laquelle ils sont entrés pour me perdre et pour m'enlever le précieux trésor de votre amitié. Ah! fortifiez-moi, Seigneur, par votre lumière et par votre force, afin que je ne sois plus assez malheureux pour vous perdre et pour vous bannir de mon cœur. Si je devais jamais recommencer à vous offenser, ô mon Seigneur et Rédempteur, faites-moi plutôt mourir en ce moment, où j'espère être dans votre sainte grâce, et uni à vous par votre saint amour. Je ne veux plus vivre sans vous, ô mon bien-aimé ! mais je ne puis compter sur moi : hélas ! tant que je vivrai, je puis encore changer de volonté, et retourner à vous trahir, comme j'ai fait autrefois. Seigneur, qui ne changez point, aidez-moi donc à ne point changer moi-même. Ayez pitié de moi, très sainte Marie, vous qui êtes la Mère de la persévérance ; obtenez-moi ce don précieux de votre Fils Jésus. C'est par vous que je le demande, c'est par votre intercession que je l'espère et que je l'attends.

IX. — *Neuvième aspiration.*

Inveni quem diligit anima mea; tenui eum, nec dimittam. (*Cant.*, III, 4.)
J'ai trouvé celui que mon cœur aime ; je le possède et je ne le laisserai point aller.

Ainsi doit parler toute âme qui a le bonheur d'être unie à Jésus

dans son sacrement. Créatures, éloignez-vous de moi, sortez toutes de mon cœur. Je vous ai aimées trop longtemps, parce que j'étais aveugle ; maintenant je ne vous aime ni ne puis plus vous aimer, J'ai trouvé un autre bien infiniment plus aimable que vous; j'ai trouvé en moi mon Jésus, qui m'a gagnée par ses charmes ; et éprise de son amour, je me suis donnée tout à lui ; il m'a acceptée : ainsi je ne suis plus à moi. Créatures, je vous dis un éternel adieu, je ne suis plus et ne serai plus à vous ; je suis et serai toujours à mon Jésus : il est aussi et sera toujours à moi. Je l'ai uni à mon cœur par la sainte communion, et, par la suite, je le fixerai par mon amour, et je ne le laisserai jamais s'éloigner de moi.

Permettez-moi, ô mon très aimable Sauveur! de m'attacher étroitement à vous, afin que je ne puisse plus jamais m'en séparer. Souffrez que j'ose embrasser vos pieds sacrés ; je m'y tiens lié par toutes mes affections, ô mon Jésus! je vous aime; oui, je vous aime, et je voudrais vous aimer autant que vous le méritez. Je veux que tout mon repos et tout mon bonheur soient de vous aimer et de vous plaire. Commandez aux créatures de me laisser et de ne pas troubler mon repos ; dites-leur de ne point éveiller votre bien-aimée : *Neque evigilare faciatis dilectam.* (*Cant.*, III, 5.) Ah! si je ne le veux pas, les créatures ne pourront jamais me retirer de mon repos en vous ni m'en séparer. Fortifiez donc ma volonté, pour qu'elle ne change point ; unissez mon misérable cœur à votre cœur divin, afin qu'il veuille toujours ce que vous voulez vous-même : faites-le, Seigneur, par vos mérites, ainsi que je l'espère. Ainsi soit-il.

X. — *Dixième aspiration.*

Dominus regit me, et nihil mihi deerit : in loco pascuæ ibi me collocavit (*Psal.* XXII, 1.)

Le Seigneur me conduit ; il m'a placé dans un milieu d'abondance, où rien ne me manquera.

O mon aimable Jésus ! puisque vous m'invitez à cette table d'amour pour me nourrir de votre chair divine, hé ! qu'est-ce donc qui pourrait me manquer ? Qu'est-ce que j'aurai à craindre, puisque vous voulez bien être ma lumière et mon salut ? *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo ?* (*Psal.* XXVI, 1.) Je m'abandonne donc entièrement entre vos mains, daignez me recevoir, et traitez-moi ensuite comme vous voudrez ; châtiez-moi, frappez-

moi, ôtez-moi la vie, détruisez-moi ; je veux toujours, comme votre fidèle serviteur Job, espérer en vous : *Etiam si occiderit me, in ipso sperabo.* (*Job*, XIII, 15.) Oui, quand vous me donneriez le coup de la mort, j'espérerais encore en vous. Pourvu que je sois à vous, et que je vous aime, je suis content que vous me traitiez avec toute la rigueur que vous voudrez, je consens à être détruit, si c'est votre bon plaisir, pour votre gloire.

XI. — *Onzième aspiration.*

In manibus meis descripsi te ; et muri tui coram oculis meis semper (*Isa.*, XLIX, 16.)

Je t'ai écrit dans mes mains, et tes murs sont toujours devant mes yeux.

Voilà les tendres soins que Dieu prend d'une âme qui veut être toute à lui ; il la porte écrite dans ses mains pour ne l'oublier jamais ; il assure qu'une mère oubliera plutôt son propre fils qu'il n'oubliera l'âme qui est dans sa grâce. *Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui.* « Et quand une mère pourrait oublier son enfant, lui dit-il, pour moi jamais je ne t'oublierai. » (*Ibid.*, 15.)

Il tient sans cesse ses yeux attentifs à la garde de cette âme, afin que ses ennemis ne puissent y entrer pour lui causer du dommage. La bonne volonté qu'il a pour elle est comme un bouclier dont il l'environne pour la mettre à couvert de tout danger : *Scuto bonæ voluntatis tuæ coronasti nos.* (*Psal.* V, 13.) Ah ! mon Dieu, bonté infinie, qui plus que personne, m'aimez et désirez mon bien, je m'abandonne tout à vous ; que tout le reste me manque, j'y consens, pourvu que vous ne m'abandonniez jamais.

Je sais que je dois coopérer de mon côté à suivre votre sainte volonté ; eh bien ! Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? Parlez, je ne puis vous dire autre chose : me voici prêt et résolu, ô mon aimable Sauveur ! à faire tout ce qu'il vous plaira. *Fiat voluntas tua.* Je n'ai d'autre désir que d'exécuter ce que vous voulez. Mais aidez-moi puissamment, sans vous je ne ferai aucun bien. Apprenez-moi non seulement à connaître, mais encore à faire en même temps votre sainte volonté. Faites, ô Père éternel ! que je puisse dire avec vérité ce que disait votre Fils Jésus dans sa vie mortelle sur la terre : *Je fais toujours tout ce qui plaît à mon Père.* O mon Dieu ! c'est l'objet de mes désirs, de mes prières, de ma confiance, par les mérites de votre Fils et de sa sainte Mère.

XII. — *Douzième aspiration.*

Præbe, fili mi, cor tuum mihi. (*Prov.*, XXIII, 26.)
Mon fils, donne-moi ton cœur.

Voilà, ô mon âme ! tout ce que demande de toi le Seigneur, quand il vient te visiter : il veut ton cœur, ta volonté. Il se donne à toi sans réserve : il est juste que tu te donnes aussi à lui sans réserve, uniquement attentive à exécuter en toi toutes ses saintes volontés. Fais en sorte que quand ton Jésus viendra de nouveau te visiter, il ait sujet de se complaire en voyant ta fidélité à te conformer à toutes ses dispositions. *Revertetur.... Dominus, ut gaudeat super te in omnibus bonis.* (*Deut.*, XXX, 9.) Qu'il ait à se réjouir, à son retour, de tout le bien que tu auras fait. O mon Jésus ! je ne veux que vous plaire, secondez et soutenez mon désir par votre grâce : donnez-moi les forces, et faites de moi selon votre bon plaisir.

XIII. — *Treizième aspiration.*

Quid debui facere vineæ meæ, et non feci ? (*Isa.*, V, 4.)
Qu'ai-je dû faire à ma vigne que je n'aie pas fait ?

Entends, ô mon âme, les paroles que t'adresse ton Dieu : Que devais-je faire de plus pour toi, que je n'aie fait ? Pour toi, je me suis fait homme ; pour toi, de Seigneur je me suis fait esclave : *Formam servi accipiens* (*Philip.*, II, 7) ; pour toi, j'en suis venu jusqu'à naître dans une étable comme un vermisseau : *Vermis sum, et non homo* (*Psal.* XXI, 7), jusqu'à mourir et à mourir sur un bois infâme : *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis.* (*Philip.*, II, 8.) Que pouvais-je donc faire de plus que de mourir pour toi ? Mais mon amour a imaginé et fait quelque chose de plus pour toi : j'ai voulu, après ma mort, rester dans mon sacrement, pour me donner tout à toi en forme de nourriture. Dis-moi ce que j'ai pu faire de plus pour gagner ton amour.

O mon Rédempteur et Seigneur ! ce que vous me dites est trop vrai : que vous répondrai-je ? Ah ! je ne puis que me taire : oui, vous avez été trop bon à mon égard, et j'ai été trop ingrat envers vous. J'admire votre immense bonté, je considère mon ingratitude et je me jette à vos pieds, en disant : O mon Jésus ! ayez pitié de moi, qui ai payé votre amour de tant d'ingratitude. Vengez-vous,

il est juste, vengez-vous de moi, et châtiez-moi, non pas en m'abandonnant, mais en me changeant ; ne permettez pas que je vive plus longtemps ingrat envers vous. Faites qu'au moins, par reconnaissance, je vous aime, et, qu'avant de mourir, je paie votre amour de quelque retour.

XIV. — *Quatorzième aspiration.*

Pone me ut signaculum super cor tuum. (*Cant.*, VIII, 6.)
Mettez-moi comme un cachet sur votre cœur.

Oui, divin Jésus, unique objet de mon amour, puisque je vous ai consacré mon cœur, il est juste que je vous mette sur lui comme le sceau de l'amour, pour en fermer l'entrée à toute autre affection, et que par là je fasse connaître à tous que mon cœur est à vous, et que vous seul en avez le domaine. Mais, mon Seigneur, qu'y a-t-il à espérer de moi, si vous ne le faites avec moi ? Je ne puis que vous donner mon cœur, afin que vous en disposiez à votre gré. Je vous le donne donc, je vous le consacre, je vous le sacrifie. Prenez-en possession pour toujours, je ne veux plus rien en reprendre ni retenir. Si vous l'aimez, sachez vous le conserver. Oh ! ne le laissez plus à ma disposition, parce que je vous le ravirais de nouveau. O Dieu infiniment aimable ! ô amour infini ! puisque vous m'avez obligé par tant d'endroits à vous aimer, je vous en conjure, faites-vous aimer, oui, faites-vous aimer de moi. Je ne veux vivre que pour vous aimer, et je ne veux vous aimer que pour vous-même et pour votre bon plaisir. Vous qui faites tant de miracles pour pouvoir entrer dans mon cœur par ce sacrement, faites encore celui-ci : faites que mon cœur soit tout à vous ; mais sans partage, sans réserve, sans changement. En sorte que je puisse dire en cette vie et en l'autre que vous êtes l'unique Seigneur de mon cœur, et mon unique richesse : *Deus cordis mei, et pars mea, Deus in æternum* [1].

Très sainte Vierge Marie, ma Mère et mon espérance, aidez-moi, et je serai certainement exaucé. Ainsi je l'espère.

Ainsi soit-il.

1. *Ps.* LXXII, 26.

III.

AUTRES PRATIQUES DE DÉVOTION INDIVIDUELLES OU COLLECTIVES ENVERS LE TRÈS SAINT SACREMENT [1]

I. — *Actes individuels de dévotion au Très Saint Sacrement.*

L'amour véritable est ingénieux et le cœur qui s'est entièrement donné à Notre-Seigneur Jésus-Christ, présent au Très Saint Sacrement, trouvera mille moyens de lui témoigner toute sa dévotion. Il n'est pas inutile néanmoins d'indiquer ici quelques pratiques de piété pour honorer la Sainte Eucharistie. Donner les motifs particuliers de chacune d'elles nous entraînerait trop loin, et serait à peu près superflu, car ils ressortent d'eux-mêmes. Une simple mention suffira donc. Il est évident qu'il serait imprudent et même impossible de prétendre les adopter toutes, mais chacun pourra choisir celles qui lui reviennent le mieux, pour lui-même et pour les personnes auxquelles il croirait utile de les conseiller.

I. Adorer le Saint Sacrement à son lever, en se mettant à genoux, comme il a été dit déjà, et se tournant du côté de l'église la plus rapprochée, à l'exemple de Daniel, de S. Louis de Gonzague et d'une foule d'autres saints.

II. Au sortir de son logis, entrer dans un église, pour offrir à Jésus-Christ les actions de la journée. La loi ancienne ordonnait aux Juifs d'offrir à Dieu les prémices de tous leurs biens, et de les apporter dans le temple de Jérusalem. Jésus-Christ, dans son tabernacle, a droit aux prémices de notre journée.

III. Entendre tous les jours la messe si on le peut ; les avantages les plus précieux sont attachés à cette pratique.

IV. Lorsqu'on passe devant une église, la saluer et, en même temps, adorer dans son cœur le Saint Sacrement.

V. Lorsque, dans les rues, on rencontre un prêtre portant la sainte communion à quelque malade, donner au Très Saint Sacrement toutes les marques de vénération que les circonstances permettent.

VI. N'entreprendre aucune affaire importante sans venir au pied des autels demander à Jésus-Christ les lumières nécessaires

1. Voir : *Pratique de piété pour honorer le Saint Sacrement*, *tirées de la doctrine des Conciles et des saints Pères,* par X.

pour se bien conduire dans cette circonstance, et implorer sa bénédiction ; avoir un soin particulier de venir encore à l'église pour le remercier ensuite de sa protection. S. Ambroise porta à l'autel et y déposa les lettres de Théodose, qui le priait de remercier Dieu de la victoire qu'il lui avait fait remporter.

VII. Même pendant les voyages, ne pas négliger de visiter le Saint Sacrement le matin, à midi et le soir, lorsqu'il n'y a pas d'empêchement sérieux.

VIII. Garder toujours dans les églises un grand silence et un respect profond.

IX. Mettre tout son bonheur à se rendre digne d'approcher souvent de la sainte communion, et s'estimer très malheureux si l'on s'en voit indigne à cause de ses péchés. La joie des premiers chrétiens était si grande dans leurs jours de communion, que plusieurs n'hésitaient pas à se présenter aux tyrans, afin de mourir pour Jésus-Christ.

X. Demander souvent à Notre-Seigneur que notre mort soit honorée de la réception de son corps adorable.

XI. Faire l'aumône plus abondamment les jours où l'on a communié.

XII. Se souvenir, en présence de Jésus-Christ au Très Saint Sacrement, qu'il est notre père, notre roi, l'époux de nos âmes, notre pasteur, notre rédempteur, notre médecin, notre juge, notre prêtre et notre victime, et s'efforcer de l'aimer toujours davantage à ces différents titres.

XIII. Considérer que Jésus-Christ dans l'Eucharistie est le maître qui nous enseigne, et recueillir attentivement ses leçons.

XIV. Considérer qu'il nous enseigne, par ses exemples, l'amour du Père éternel, l'adoration de sa grandeur infinie, l'obéissance à ses commandements, l'immolation pour son service, l'humilité en présence d'un Dieu si grand, la patience dans les maux qui nous arrivent, la retraite pour éviter la corruption du monde, le silence pour ne penser qu'à lui, la libéralité pour venir en aide au prochain dans ses besoins.

XV. Procurer au Saint Sacrement, en toutes les manières, tout l'honneur que l'on peut.

XVI. S'efforcer de réparer les outrages et les profanations que Notre-Seigneur subit dans son adorable sacrement.

XVII. Mettre sa dévotion à changer de vie, plutôt qu'à communier souvent sans travailler à ce changement.

XVIII. Demander la sainte communion lorsqu'on se voit dangereusement malade, mais ne la demander pas lorsqu'on n'est malade que légèrement et qu'on a tout lieu d'espérer pouvoir, sous peu de jours, aller le recevoir à l'église; car il faut toujours traiter Notre-Seigneur avec le plus profond respect et ne pas le faire venir dans sa maison sans nécessité.

XIX. Rester paisiblement, humblement et avec amour dans l'état de vie où la divine Providence nous a engagés, à l'exemple de Jésus humblement caché dans nos tabernacles, sous les espèces eucharistiques.

XX. Aimer la beauté, la richesse, ou au moins la propreté de la maison de Dieu, et concourir, autant que l'on peut, à la procurer.

XXI. Éviter, les jours où l'on a communié, les réunions frivoles et les plaisirs mondains.

XXII. Multiplier les actes de dévotion envers le Très Saint Sacrement, pendant les jours où le monde s'abandonne le plus aux plaisirs et à la débauche.

XXIII. Aller se prosterner devant le Saint Sacrement toutes les fois qu'on se trouve sous le coup de quelque grande affliction ou maladie de l'âme, et y attendre la consolation que donne Jésus-Christ.

XXIV. A l'exemple de la bienheureuse Vierge Marie, repasser dans son cœur, après la communion, les mystères que contient le Très Saint Sacrement.

XXV. S'appliquer, après la communion, à vivre dans une sainte union de pensées, d'affections et de volonté avec Jésus-Christ, pour demeurer en lui.

XXVI. Réveiller sa foi lorsqu'on assiste à la sainte messe, pour se pénétrer de l'esprit de sacrifice. Nous oublions facilement ce que nous devons à Dieu : la messe doit nous en faire ressouvenir et nous apprendre à tout sacrifier à l'amour de Jésus-Christ et par amour de Jésus-Christ.

XXVII. La coutume était, du temps de S. Jean Chrysostome, de faire prosterner les enfants au pied de l'autel pendant le saint sacrifice, afin d'obtenir, par la prière de ces âmes innocentes, la miséricorde de Jésus-Christ alors présent, pour la conversion des

pécheurs et les besoins de l'Église : remettre en usage cette pieuse pratique, autant que les circonstances le permettent.

XXVIII. Mourir à toute affection pour les choses de ce monde, si l'on veut célébrer la messe chaque jour ou faire souvent la sainte communion.

XXIX. Vivre uni de cœur et d'affection avec tous les membres de l'Église, comme Notre-Seigneur l'a demandé jusqu'à cinq fois à son Père céleste, après avoir institué le Saint Sacrement, pour tous ceux qui croiraient en lui.

XXX. En assistant à la messe, qui est la plus excellente et la plus efficace de toutes les prières, s'unir d'esprit et de cœur avec le prêtre, et le suivre dans tout ce qu'il fait et dans tout ce qu'il dit au saint autel.

XXXI. Éviter avec soin de s'approcher négligemment et par manière d'acquit de la sainte communion, pour ne pas s'exposer à la malédiction du Seigneur : « Maudit est celui qui fait l'œuvre de « Dieu avec négligence : » *Maledictus qui facit opus Dei negligenter* [1].

XXXII. Pardonner de bon cœur à ses ennemis et, s'il est possible, se réconcilier avec eux avant la communion.

XXXIII. Se mortifier en quelque chose ou faire quelques actes de vertu qui coûtent à la nature, comme préparation à la sainte communion ou comme action de grâces.

XXXIV. Se souvenir que pour prendre dignement place à la table du festin eucharistique, il faut être, selon l'Évangile, pauvre, débile, aveugle et boiteux, c'est-à-dire être humble et détaché des biens de la terre, ne pas mettre sa force et sa confiance en de tels biens mais uniquement en Dieu ; ne pas donner son attention aux choses d'ici-bas mais à celles du ciel ; marcher, quoi qu'il en coûte, dans le chemin étroit et difficile du salut, pour arriver au but, qui est le ciel.

II. — *Actes collectifs de dévotion au Très Saint Sacrement.*

Notre-Seigneur Jésus-Christ disait à ses disciples : « Si deux « d'entre vous s'accordent sur la terre, quelque chose qu'ils de- « mandent, il le leur sera fait par mon Père qui est dans les « cieux. Car là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au

1. *Jerem*, XLVIII, 10.

« milieu d'eux [1]. » L'association pour la prière lui donne donc une efficacité très grande auprès de Dieu et, de tout temps, les fidèles ont senti l'utilité et le besoin d'y recourir. En même temps, l'hommage rendu ainsi par plusieurs, animés du même esprit et de la même dévotion, est plus agréable au Seigneur et lui procure plus de gloire.

Il était donc dans l'ordre des choses que de pieuses associations se formassent pour honorer la très sainte et très adorable Eucharistie et pour obtenir d'elle d'abondantes bénédictions.

Les premières confréries instituées en l'honneur du Très Saint Sacrement ne paraissent pas remonter plus haut que le xve siècle. Elles furent un moyen efficace que Dieu mit entre les mains de son Église pour contre-balancer les efforts des démons et des hérétiques déchaînés contre l'adorable sacrement de nos autels. Aussi prirent-elles un développement très considérable, pendant le cours du xvie siècle, et les évêques, sollicités par le clergé et les pieux fidèles, en érigèrent-ils dans une multitude de paroisses.

Ce fut en 1539, que le Souverain Pontife Paul III approuva solennellement, par une Bulle, la confrérie instituée à Rome en l'honneur du Très Saint Corps de Notre-Seigneur et publia les indulgences accordées à ceux qui en faisaient partie.

Un des principaux buts des confréries du Très Saint Sacrement est d'assurer à Notre-Seigneur Jésus-Christ des adorateurs qui se relèvent à tour de rôle, et lui rendent ainsi, au nom de tous, un hommage perpétuel.

Les confréries, surtout en France, ont sombré à peu près toutes, dans l'effrayant cataclysme qui a désolé la fin du xviiie siècle. Plusieurs se sont relevées depuis, mais il leur est difficile, dans les temps où nous sommes, de retrouver la vie et le développement qu'elles avaient autrefois. Cependant, quoique peu de chrétiens puissent ou veuillent s'astreindre à des pratiques régulières d'adoration, et aux autres devoirs qu'une confrérie impose à ceux qui en font partie, l'adoration publique et solennelle du Très Saint Sacrement n'en est pas moins pratiquée. Peut-être même l'est-elle, en beaucoup de villes et de diocèses, avec autant de piété qu'elle le fut autrefois. Les curés des paroisses populeuses assignent aux per-

1. Si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcumque petierint fiet illis a Patre meo qui in cœlis est. Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. (*Matth.*, xviii, 20, 21.)

sonnes de bonne volonté des heures d'adoration pour chaque semaine ou chaque mois ; les évêques instituent l'adoration perpétuelle dans leurs diocèses. Chaque paroisse a son jour ou ses jours d'adoration, et souvent cette adoration, faite avec pompe et solennité, sert de clôture à une retraite ou une mission d'où résultent les plus précieux avantages pour les âmes.

La fête et l'octave du Très Saint Sacrement, les prières de Quarante-Heures, le reposoir ou le tombeau du jeudi saint, sont autant de circonstances que les âmes pieuses saisissent avec empressement, de rendre au Dieu de l'Eucharistie les hommages et le culte qui lui sont dus. Il faut y ajouter encore les premiers vendredis du mois consacrés au culte du Sacré Cœur, et les jours de fêtes solennelles, pendant lesquelles, surtout dans les communautés, le Saint Sacrement est exposé, avec une autorisation particulière de l'évêque du diocèse.

Mais les adorations les plus touchantes, celles qui dénotent la dévotion la plus fervente et la plus généreuse, sont peut-être les adorations nocturnes, et principalement celles pratiquées à Montmartre, dans cette admirable basilique élevée par la France pénitente au Sacré Cœur de Jésus.

Un autre acte de dévotion collective que la fin du XIX[e] siècle a vue éclore, c'est la réunion en congrès d'une foule de chrétiens éminents, prêtres et laïques, non seulement pour prier, mais pour se concerter sur les moyens les plus opportuns et les plus efficaces de développer la dévotion à la Très Sainte Eucharistie. De tous ces congrès nous n'en citerons qu'un seul, le plus étonnant de tous et certainement le plus fertile en résultats : le congrès eucharistique tenu dans la ville même de Jérusalem, en 1893, par l'initiative des Pères Assomptionistes, sous la présidence du cardinal Langénieux, archevêque de Reims, désigné à cet effet par l'immortel pape Léon XIII.

La dévotion au Très Saint Sacrement ne s'est pas arrêtée à ces pieuses associations, à ces réunions si utiles et si édifiantes.

Des congrégations religieuses se sont formées sous le vocable du Saint Sacrement. Des âmes d'élite se sont consacrées à Dieu pour que leur vie tout entière fût un hommage perpétuel au Dieu caché sous les Espèces eucharistiques.

C'est ainsi qu'on vit naître à Avignon, en 1636, une *Congrégation du Saint-Sacrement* due à l'initiative du P. Antoine Le

Quien. Cette congrégation, qui se rattachait à l'ordre des Frères Prêcheurs, n'existe plus.

Vers la même époque et dans la même ville, Authier de Sisgau, préchantre de l'abbaye de Saint-Victor à Marseille, fonda la *Congrégation des Prêtres missionnaires du Saint Sacrement*, appelés dans l'origine *Missionnaires du clergé*. Le pape Innocent X, en 1647, approuva cette congrégation sous le nom de *Congrégation du Saint-Sacrement pour la direction des missions et des séminaires*, d'où leur nom de *Prêtres missionnaires du Saint-Sacrement*. — Cette congrégation a aussi cessé d'exister.

Mais il en a été fondé une autre de nos jours, la congrégation des *Prêtres du Très-Saint-Sacrement*, qui brille d'un vif éclat par la sainteté de ses membres, leurs travaux et les talents de plusieurs.

La congrégation des *Prêtres du Très-Saint-Sacrement* a été fondée à Paris, le 13 mai 1856, par le P. Eymard, prêtre du diocèse de Grenoble. Elle se dévoue entièrement, par les trois vœux, au service et au culte de Notre-Seigneur Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie et solennellement exposé sur l'autel. Son but est l'exercice perpétuel de l'adoration, de l'action de grâces, de la réparation et de la supplication pour la conversion du monde, et pour le règne eucharistique de Jésus-Christ.

Les œuvres de la vie active, qui se joignent à cette vie de contemplation si parfaite, se rapportent toutes directement aussi à la Très Sainte Eucharistie. L'apostolat de la Société se borne à nourrir la foi, la dévotion et l'amour des fidèles envers le Très Saint Sacrement. Ses œuvres sont : les retraites intérieures en faveur des prêtres surtout ; les retraites de première communion ; des associations d'adoration établies dans des paroisses ; les retraites ecclésiastiques et religieuses ; l'œuvre des premières communions des adultes ; la prédication des quarante heures ; l'œuvre des tabernacles.

La devise de cette congrégation est : *Tout pour l'amour et la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ au Très Saint Sacrement de l'autel.*

La Société admet dans son sein des prêtres et des laïques vivant sous la même règle et avec les exercices communs. Ses membres sont divisés en trois classes : les religieux contemplatifs ; les religieux contemplatifs et actifs ; les agrégés qui forment le tiers-ordre du Très Saint Sacrement.

La maison mère est à Paris, où réside le vicaire général avec un procureur général.

Plusieurs congrégations de religieuses sont aussi consacrées à Dieu sous le vocable du Très Saint Sacrement. Nous nommerons :

Les *religieuses du Saint-Sacrement*, dont la maison mère est à Romans (Drôme). Cette congrégation fut fondée en 1715, à Boussieux-le-Roi, petit village du Vivarais, par un saint missionnaire, l'abbé Vigne, pour s'occuper de l'instruction et de l'éducation des jeunes filles de Boussieux et des villages voisins. Plus tard les sœurs ajoutèrent le service des pauvres malades dans les hôpitaux.

Après la Révolution, un respectable magistrat, Marie Descroches, préfet de la Drôme, résolut de rétablir la congrégation fondée par l'abbé Vigne. L'ancienne abbaye des *religieuses de Saint-Just*, à Romans, lui parut propre à cette destination. Un décret du 11 thermidor an XII l'affecta aux religieuses du Saint-Sacrement. Le but de cette institution fut dès lors la formation de sujets pour le service des hôpitaux, l'administration de secours à domicile et la tenue des petites écoles.

Les *Sœurs du Saint-Sacrement*, appelées dans le Midi *Sœurs de Mâcon*, fondées par un saint prêtre, M. Agut, secrétaire du chapitre noble de la collégiale de Saint-Pierre à Mâcon.

En 1733, M. Agut, qui s'adonnait avec ardeur à la prédication et à toutes les bonnes œuvres, loua une petite maison dans laquelle il reçut trois ou quatre incurables. Ce fut l'origine de l'hospice des Incurables ou de l'hospice de la *Providence* de Mâcon. Pour desservir son hospice, M. Agut résolut de former une société de pieuses filles sous le nom de *Sœurs du Saint-Sacrement*. La maison mère fut transportée à Autun en 1836, sous l'épiscopat de Mgr d'Héricourt.

Les Sœurs du Saint-Sacrement se dévouent au soin des malades, des pauvres et des enfants. Hospitalières, elles dirigent des providences, des hospices, des maisons de charité ; elles ambitionnent avant tout le soin des incurables. Institutrices, elles ont des externats gratuits et payants ; elles dirigent des salles d'asile et des pensionnats.

Nommons enfin les religieuses du Saint-Sacrement, dont la maison mère est à Saint-Bonnet-le-Château (Loire), où elles dirigent un hôpital et un orphelinat.

Que ne pourrions-nous pas ajouter encore à ce que nous avons dit touchant le culte et la dévotion qui sont dus à la très sainte et très adorable Eucharistie ! Le sujet est immense et les points sont nombreux que nous avons effleurés à peine. Mais l'occasion d'y revenir se présentera dans les volumes qui doivent suivre. Plusieurs des développements que nous n'avons pu donner ici, car il faut se borner, on les trouvera dans la troisième partie de cet ouvrage, magnifiquement présentés par les grands orateurs catholiques. D'autres, en abondance, seront contenus dans le prochain volume qui traitera du culte et de la dévotion au Sacré Cœur de Jésus présent dans la Sainte Eucharistie.

Que Dieu daigne seulement bénir notre travail et faire qu'il ne soit pas inutile à la gloire du très saint et très adorable Sacrement de nos autels et au salut des âmes.

FIN DU SECOND LIVRE DE LA DEUXIÈME PARTIE

TABLE DU TOME QUATRIÈME

DE

LA SAINTE EUCHARISTIE

SECONDE PARTIE

CULTE ET DÉVOTION

LIVRE SECOND

DÉVOTION ENVERS LA SAINTE EUCHARISTIE. — OBJET ET PRATIQUE

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME QUATRIÈME.

BESANÇON. — IMPRIMERIE ET STÉRÉOTYPIE DE PAUL JACQUIN.





